

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**Departamento de Sociología I**



**LA CIVILIZACIÓN DEL COMPORTAMIENTO:  
URBANIDADY BUENAS MANERAS EN ESPAÑA DESDE  
LA BAJA EDAD HASTA NUESTROS DÍAS**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR POR**

Fernando Ampudia de Haro

Bajo la dirección del Doctor:

Ramón Ramos Torre

**Madrid, 2004**

**ISBN: 978-84-693-2376-2**

Fernando Ampudia de Haro

## **LA CIVILIZACIÓN DEL COMPORTAMIENTO**

Urbanidad y buenas maneras en España desde la Baja Edad Media  
hasta nuestros días

Tesis doctoral dirigida por el profesor  
Dr. Ramón Ramos Torre

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA I (CAMBIO SOCIAL)  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
2004

## ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos

Introducción	1
<u>I. Propósito, objeto, hipótesis y metodología de la investigación</u>	11
1. Propósito de la investigación y objetivos específicos	11
2. Objeto de estudio	11
3. Marco teórico asociado a la investigación	15
4. Hipótesis	15
5. El soporte material de los códigos: publicaciones referidas a las buenas maneras	17
5.1 Criterios de selección de las publicaciones	28
6. Límites de la investigación	33
<u>II. La sociología de Norbert Elias: Programa teórico y Teoría del proceso civilizatorio</u>	37
1. Una carrera de fondo. Apunte biográfico sobre Norbert Elias.	37
2. El programa teórico de Norbert Elias	41
2.1. La superación de la dicotomía individuo/sociedad	41
2.2. El concepto eliasiano de cambio social	49
2.2.1. La incorporación de la historia al estudio del cambio social	52
2.3. Las bases intelectuales de la sociología eliasiana	59
3. El proceso de la civilización	70
3.1. Investigaciones sociogenéticas	71
3.2. Investigaciones psicogenéticas	78
3.3. Sociogénesis y Psicogénesis: Una teoría de la civilización	84
3.4. El proceso de la civilización a través de los códigos de conducta	88
4. Recapitulación crítica	92
<u>III. La sociedad estamental española: el contexto social de los códigos de la cortesía, la cortesía moderna y la prudencia</u>	104
1. La sociedad estamental del Antiguo Régimen	104
2. El honor como principio articulador de la sociedad estamental	114
3. La sociedad estamental y las buenas maneras	123
4. El Estado del Antiguo Régimen	130
<u>IV. El código de la cortesía. Los modales en el Bajomedievo español.</u>	141
1. Introducción	141
2. Hombres en torno a la mesa. Reconstrucción de una cena bajomedieval	146
3. El código de la cortesía	151
3.1. La cortesía y la dimensión moral de las buenas maneras	152
3.2. El respeto a lo que los demás son socialmente	162
<u>V. La cortesía moderna. Los modales en el inicio de la Edad Moderna.</u>	168
1. Introducción	168
2. El imposible concepto de civilidad	172
3. La cortesía moderna	176
4. La justificación de los preceptos	184
<u>VI. La prudencia. El código de buenas maneras de la Corte</u>	192
1. Introducción	192
2. El espacio social de la prudencia: La Corte y la Sociedad Cortesana	197
3. Observación, manipulación y dominio: Los principios de la prudencia	211

4. La prudencia en la práctica: La conducta en la mesa.	217
5. La disolución del substrato moral de las buenas maneras	224
<u>VII. El Nuevo Régimen y la sociedad de clases: Cambios en el marco de referencia de las buenas maneras.</u>	230
1. Introducción	230
2. El Nuevo Régimen	230
2.1. El Nuevo Estado	241
3. Individuo, mérito e igualdad: los principios del nuevo orden y su repercusión en el ámbito de las buenas maneras	246
3.1. El Nuevo orden y las buenas maneras	251
<u>VIII. El código de la civilización. El (pen)último jalón del camino.</u>	258
1. Introducción	258
2. La generalización de la educación	259
2.1. La constitución del sistema educativo español.	262
2.2. La Iglesia y el sistema educativo	265
3. Escuela, instrucción primaria y buenas maneras	267
3.1. Las buenas maneras más allá de la escuela	272
4. Descripción de las publicaciones analizadas	274
5. El código de la civilización: Un código burgués	283
5.1. Civilización y naturaleza social del hombre	288
5.2. Los argumentos de la civilización	293
5.2.1. La historia, el sentido común y la moral como argumentos	294
5.2.2. El argumento higiénico	299
5.2.3. Anacronismos civilizatorios	311
<u>IX. El código de la civilización reflexiva. Autoayuda y cuidado del Yo</u>	316
1. Introducción	316
2. El ocaso de las buenas maneras: igualdad, informalización e individualización	317
3. La literatura de autoayuda	324
3.1. Presentación del material empírico analizado	334
4. La civilización reflexiva a través de la autoayuda	337
5. Los argumentos de la civilización reflexiva	350
5.1. Apostilla: La persona que se autoayuda	357
6. Las bases sociales de la civilización reflexiva	360
<u>X. A modo de conclusión</u>	367
1. Del heterocontrol al autocontrol	367
2. Moralidad y buenas maneras	375
<u>Bibliografía</u>	382

## **AGRADECIMIENTOS**

Ser civilizado es, entre otras muchas cosas, saber agradecer. Al menos así lo señalan la totalidad de los escritos sobre buenas maneras que desde hace siglos tratan de ahormar la conducta y la emocionalidad del ser humano. En consecuencia, múltiples pueden ser las fórmulas a las que recurrir para dar las gracias. A partir de ahí, únicamente bastaría con intentarlo.

En mi caso, quisiera hacerlo puesto que estas páginas no se explican sin el concurso de algunas personas. Ahora bien, cómo hacerlo resulta más complicado. Complicado es dar con las palabras justas y apropiadas capaces de expresar gratitud.

Esta investigación tiene su origen en dos ponencias que, todavía en el periodo de licenciatura y sobre "El proceso de la civilización", me encargó la profesora Helena Béjar para su asignatura 'Procesos de Cambio Social'. A ella debo mi primer contacto con la obra de Elias y las primeras orientaciones para realizar este trabajo.

La dirección de la tesis doctoral corresponde a Ramón Ramos. Fue él quien aceptó hacerse cargo de la investigación en una fase delicada de la misma, encauzándola desde entonces con precisa mano izquierda. Sus comentarios, correcciones, sugerencias y críticas; sus exposiciones detalladas sobre lo que falta y sobra, sobre lo que se repite o no y sus precisiones acerca de lo que aún resta por hacer o, por el contrario, hay que dejar estar, han resultado más que fundamentales. Y, por encima de todo, agradecer el sentido pedagógico de su dirección, la seriedad, el rigor intelectual y su compromiso con mi trabajo.

Por último, a mi familia. A Sofía, quien también peca de hacer una tesis, agradecerle su apoyo intelectual y emocional. Ha leído, comentado, sugerido, padecido y animado con la intensidad que le es propia depositando una irreductible confianza en estas páginas. A Fernando y María Ignacia, a Blanca y a Ignacio. Ellos han achicado la inseguridad y el desánimo. A cambio, retribuyeron con paciencia, con humor, con interés y con cariño. Estas líneas deben saberles a poco: es más que estar agradecido.

## **INTRODUCCIÓN**

Nada hay de natural en un ser humano civilizado, nada que en su conducta o emociones podamos atribuir sólo o principalmente a la naturaleza. Cuando se nos pregunta por qué comemos así, por qué tratamos a las personas de un modo u otro, por qué satisfacemos nuestras necesidades fisiológicas de una manera concreta o por qué nos gobernamos emocionalmente de una forma u otra, una de las respuestas que intuitivamente aflora hace de la naturaleza el argumento principal con el que enfrentar tales interrogantes. Y así, podemos decir que lo 'natural' es comer con cubiertos y no con las manos; que lo 'natural' es utilizar un pañuelo y no la manga de la camisa para limpiar las mucosidades; que lo 'natural' es saludar con educación a los que nos rodean; que lo 'natural' es la contención y la moderación sentimental antes que las explosiones desatadas de rabia o violencia. Recurrir a lo que sea 'natural' es un modo de contestar a este conjunto de cuestiones a la vez que un procedimiento para darlas por zanjadas. Si algo es 'natural' es porque no puede ser de otra manera; se trata de algo dado de antemano que depende en poco de nuestra voluntad y que, como tal, siempre estuvo presente en la vida del ser humano.

Pero no es ésta la única respuesta que puede ofrecerse. Ligada a esa pervivencia de lo que es 'natural' en el ser humano, aparece la 'historia', que también puede emplearse como respuesta complementaria. Comemos con cubiertos y con platos porque 'históricamente' así ha venido haciéndose a lo largo de los siglos. El tiempo en definitiva, valida un comportamiento que, de no haber sido el acertado o el más adecuado, no habría logrado permanecer vigente durante tantas generaciones. La 'historia' corroboraría y ratificaría de esta manera nuestros hábitos civilizados. Junto a la 'historia' puede aparecer, además, la 'racionalidad' como argumento explicativo de una conducta civilizada. Desde esta óptica, emplear cubiertos sería lo más 'racional' habida cuenta, por ejemplo, que resulta infinitamente más costoso trocear un filete con las manos. En cierto modo, y vinculado a la 'racionalidad', es el 'sentido común' el que impone usos como éste. Es más 'racional' y de 'sentido común' que cada cual cuente con su vaso o su plato a fin de reducir el trasiego en la mesa y que para ello cada comensal disponga a título personal de un sitio para depositar el alimento o la bebida que desea para sí. Íntimamente ligada a la 'racionalidad' emerge la 'higiene'. Comer con las manos anega éstas de grasa y de suciedad convirtiéndolas en vía de contagio y almacenamiento

tanto de gérmenes como de microbios. La racionalidad científica demuestra la existencia de dichos agentes patógenos que, como enemigos invisibles, acechan y minan la salud de la persona. Por todo ello, se impone la utilización de cubiertos.

Mas, al igual que antes afirmaba no haber nada de 'natural' en el comportamiento civilizado, tampoco es una elección 'racional' decantarse por el empleo de cubiertos en la comida y, del mismo modo, nada hay de 'histórico' -en el sentido referido- en lo que podamos denominar un individuo civilizado. Ni la naturaleza, ni la racionalidad, ni el sentido común, ni la vigencia de un uso en el tiempo tienen la última palabra a la hora de dar cuenta de una conducta o emocionalidad civilizadas. La última palabra parece tenerla, a mi juicio, la sociedad, y en torno a esta idea se articula el trabajo que aquí presento.

¿Qué es civilización? ¿Qué es ser civilizado?. Podrían ser éstos los siguientes interrogantes a los que hacer frente; interrogantes ciertamente con mayor grado de abstracción que los que con anterioridad se planteaban. El vocablo 'civilización' entronca semánticamente con el vocablo latino empleado para referirse a la ciudad (civitas) y a un modo de vida de cariz urbano opuesto a otros de tipo tradicional, agrarios o rurales. Este modo de vida lleva aparejado el empleo de técnicas y artefactos que se entiende conducen a la mejora de las condiciones de vida del ser humano frente a aquellos tipos tradicionales que, por oposición, pueden ser tildados de 'bárbaros' o 'incivilizados'. La civilización comporta así una serie de elementos que liberan al ser humano, como ser vivo, de su anclaje en la naturaleza y que, en consecuencia, le permiten alejarse de ella. Elementos emancipadores de este género serían los avances educativos, los logros sanitario-higiénicos, los progresos en la alimentación, las mejoras en transportes y comunicación y el abanico de aportaciones técnicas ligadas a la modernización y el desarrollo. Asociado a tales elementos, aparece un tipo humano cuyo comportamiento y emocionalidad se emancipa de las servidumbres que impone la Naturaleza a todas sus criaturas; un comportamiento y emocionalidad depurados, pacíficos y progresivamente regulados y pautados. Así pues, el tipo humano civilizado se aparta de sus condicionamientos naturales que, por otro lado, son los que tiranizan al individuo 'bárbaro' o 'incivilizado'. Sucumbir a los instintos, a las pulsiones, a los impulsos o a la agresividad es patrimonio distintivo de quien no es civilizado.

No siempre el concepto 'civilización' vino a significar lo mismo. Un antecedente suyo como la palabra 'civil' rara vez fue empleada para designar a alguien cuya

conducta pudiera considerarse decorosa o distinguida. Hasta el siglo XVII venía a señalar al mezquino y al ruin, al desestimable de baja condición y parecer (Corominas, 1984; voz 'ciudad')<sup>1</sup>. El origen de esta denominación lo hallamos en la Edad Media y en el empleo de la palabra 'caballero' procedente del latín 'milites' y asociado a 'militaris' (lo propio del caballero). Lo opuesto a 'militaris' sería 'civilis', que pasaría a significar 'lo que no es propio del caballero', 'lo villanesco'.<sup>2</sup> Curiosas inversiones en el significado de las palabras. Lo cierto es que incluso hoy, el vocablo 'civil' resulta extraño para referirse a conductas bien compuestas.<sup>3</sup> En esta línea de cierto extrañamiento, cabe señalar que el vocablo 'civilizar' es de uso raro hasta comienzos del siglo XIX<sup>4</sup> al igual que el neologismo 'civismo', también extraño hasta la eclosión revolucionaria de fines del siglo XVIII. Aunque fuese únicamente en términos léxicos, parece que ser 'civilizado' no ha sido siempre la misma cosa; ni siquiera ha sido un concepto de contenidos inmutables. Y esto que ocurre con las palabras ha sucedido con las realidades que éstas designan.

La civilización y el tipo humano civilizado están muy lejos de ser una realidad estática. Antes bien, son resultado de un proceso no acabado, no planificado y sin intenciones aunque sí con una dirección específica. Así nos lo mostró Norbert Elias y desde esta perspectiva voy a abordar el proceso civilizatorio español en un arco temporal que se remonta a la Baja Edad Media y que alcanza nuestros días. Elias estudió el proceso civilizatorio occidental en los niveles 'micro' y 'macro' atendiendo a una hipótesis original y sumamente creativa: conforme la violencia privada es asumida por el Estado -única entidad capaz de ejercer legítimamente la violencia- y se acentúan los procesos de diferenciación social (nivel macro)-, los hombres (nivel micro) han de renunciar a sus impulsos e instintos convirtiéndose de esta manera en hombres pacíficos y mesurados; convirtiéndose en personas civilizadas. La lógica eliasiana es aplicable a nuestro país y por ello, es posible observar el desarrollo de este proceso a partir del examen de los códigos sociales de buenas maneras en tanto códigos que regulan el comportamiento y la emocionalidad individual. Estos códigos pueden ser reconstruidos

---

<sup>1</sup> Ejemplos de este uso son los aparecidos en La Gran Conquista de Ultramar y en algunas obras de Salas Barbadillo (1581-1635). Cfr. Corominas (1984; voz 'ciudad').

<sup>2</sup> La idea de 'muerte civil' como muerte infamante ya figura en las Partidas de Alfonso X El Sabio (1221-1284). Cfr. Corominas (1984; voz 'ciudad').

<sup>3</sup> El Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española (22ª ed., 2001) reconoce como antiguo ese uso de la palabra 'civil' para hablar de ruindad y mezquindad. Cfr. Corominas (1984; voz 'ciudad').



tomando como material empírico las publicaciones que versan sobre buenas maneras. No en vano, son estas maneras las que a la postre nos concederán como individuos el rango de 'civilizados'.

La civilización del comportamiento es un proceso que remite a condiciones y transformaciones sociales fraguadas durante siglos de manera inintencional y no planificada. No estamos, pues, ante un proceso concebido en términos de avance de la racionalidad; no estamos ante un proceso consciente y pensado. Y sobre todo, no nos hallamos ante un proceso de 'progreso moral' ni de perfeccionamiento intrínseco del ser humano que pudiera conducir a los hombres a un estadio definitivo de civilización total en el que este mismo proceso pudiera darse por terminado. La dirección que marca el proceso civilizatorio es la del autocontrol sin que ello implique alcanzar una meta o comporte un sentido teleológico. El avance progresivo del autocontrol, de la autorregulación conductual y afectiva conforman un tipo humano civilizado en un proceso abierto para el que no se vislumbra un punto final de llegada. Podemos decirnos 'civilizados' mas, a buen seguro, generaciones futuras hallarán en muchos de los usos actuales dosis intolerables o vergonzantes de barbarismo o incivilización. Siempre es posible otra vuelta de tuerca en el proceso de la civilización.

\* \* \*

Atendiendo a esto, el trabajo que a continuación presento se articula del siguiente modo:

El *capítulo I*, que abre esta investigación, está dedicado a la exposición de los objetivos que con ella se persiguen (Sección 1), a la delimitación del objeto de estudio (Sección 2), a la presentación del marco teórico en el que se inscribe el estudio (Sección 3) así como a las hipótesis de trabajo (Sección 4), a la caracterización en términos generales del material empírico que analizaré (Sección 5) y a la exposición de los criterios que manejo a la hora de seleccionar ese mismo material (epígrafe 5.1). Se cierra (Sección 6) con una exposición relativa a los límites y limitaciones de la investigación. Es un capítulo de carácter metodológico en el que se definen las líneas maestras que vertebran el estudio del proceso civilizatorio español.

---

<sup>4</sup> El Diccionario Castellano con las voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes en las Tres lenguas Francesa, Latina e Italiana de Esteban de Terreros, fechado entre 1786 y 1793 incluye ya esta palabra. Cfr. Corominas (1984; voz 'ciudad').

El *capítulo II* tiene como objetivo el estudio de la obra de Norbert Elias, con especial atención a su teoría del proceso civilizatorio al ser la misma el punto de referencia fundamental de esta investigación. Con este propósito, efectuaré un progresivo acercamiento a dicha teoría, analizando inicialmente los presupuestos teóricos en los que se asienta para, a continuación, desgranar los elementos que la conforman. El capítulo se abre con una primera sección (Sección 1) en la que se realiza un breve recorrido por la trayectoria vital del autor y se señalan los motivos fundamentales que explican la escasa atención que la comunidad académica dispensó durante mucho tiempo a su obra. La segunda sección (Sección 2) se centra en el estudio del programa teórico eliasiano. Este programa teórico se concentra, por un lado, en la superación de la dicotomía analítica Individuo/Sociedad (epígrafe 2.1) y, por otro, en la necesidad de una consideración dinámica y no estática del acontecer social (epígrafe 2.2). Para la superación de tal dicotomía, Elias propone el concepto de *configuración* como entramado variable de interdependencias humanas. Y en su reivindicación del carácter dinámico de la sociedad, el autor presenta una noción de cambio social como proceso no planeado fruto de acciones individuales intencionales interrelacionadas. Su énfasis en el estudio de los procesos de cambio social conduce a la recuperación de la historia como disciplina útil a la indagación sociológica, lo cual le ha valido a la sociología eliasiana el apelativo de histórica. Así, también se incluye un apartado (sub-epígrafe 2.2.1) en el que se tratan las características de la llamada sociología histórica en relación con la propia sociología eliasiana. Por último, se presentan (epígrafe 2.3) las bases intelectuales de la sociología eliasiana, esto es, obras y autores en los que se apoya para dar forma a su propia teorización. La tercera sección (Sección 3) aborda de lleno la teoría del proceso de la civilización. Se abre (epígrafe 3.1) con las investigaciones sociogenéticas desarrolladas por Elias en torno a la construcción del Estado y el proceso de complejización social. A las investigaciones sociogenéticas le siguen las psicogenéticas (epígrafe 3.2), en las que el autor estudia los cambios a largo plazo que han sufrido tanto el comportamiento como la estructura anímica de las personas. Ambos tipos de investigación se sintetizan en la que es propiamente teoría del proceso de la civilización (epígrafe 3.3) que diacrónicamente puede ser seguido a través de la sucesión de diferentes códigos de conducta (epígrafe 3.4). Concluyo con una recapitulación crítica (Sección 4) de dicha teoría apuntando las virtudes, inconvenientes y deficiencias observadas en ella.

El *capítulo III* está dedicado a contextualizar socialmente los códigos de buenas maneras estamentales, a saber, los códigos de la cortesía, la cortesía moderna y la prudencia. Se abre con una aproximación al sistema del Antiguo Régimen y a la forma de estratificación social que le es característica; esto es, la forma estamental (Sección 1). Caracterizaré la sociedad estamental, siempre referida al ámbito español, en su vertiente económica, política, social y cultural-mental haciendo inicial hincapié en el concepto de honor dada su estrecha relación con los códigos de buenas maneras, a la postre, objeto central de esta investigación. Tras esto (Sección 2) abordaré la cuestión del honor como principio articulador de la sociedad estamental española. Argumentaré en torno a la idea de un honor que, en sentido único, únicamente posee la nobleza y del que el resto de los grupos sociales participan de modo imperfecto. Analizaré los medios de transmisión del honor, la justificación ofrecida para un régimen desigual de honores y aquellos elementos que cierran el acceso a una consideración honorífica para el resto de los grupos sociales que no son la nobleza. A continuación (Sección 3), me ocuparé de las relaciones que se establecen entre la estratificación estamental, la noción de honor y las buenas maneras. La nobleza, cúspide de la sociedad estamental y poseedora de un honor en sentido pleno, precisará del despliegue público del mismo. Las buenas maneras forman parte de ese despliegue público del honor. El interrogante que se plantea, y al que intentaré ofrecer solución, es saber si en un contexto estamental pesan por igual aquellas posiciones que abogan por unas buenas maneras como exclusivo patrimonio nobiliario o, por el contrario, aquellas que defienden una idea de las buenas maneras como contenido que puede aprenderse y ejercitarse de igual modo por todas las personas. Por último (Sección 4) me centraré de forma general en las características del Estado en el Antiguo Régimen, elemento esencial para comprender el devenir civilizatorio en nuestro país.

El *capítulo IV*, dedicado al código social de buenas maneras de la cortesía, se inicia con la reconstrucción de una cena bajomedieval (Sección 2). La mesa y la comida constituyen un territorio privilegiado para observar cómo se concretan los modales. Se trata de un escenario relevante a la hora de juzgar la corrección o incorrección del comportamiento. Con la reconstrucción de esta cena pretendo mostrar el fondo habitual de conductas sobre el que han de trabajar los preceptos de buenas maneras que dicta la cortesía. Sobre este fondo de comportamientos tenidos por habituales alrededor de la

mesa debe imponerse progresivamente todo un inventario de conductas decorosas y cortesas. La reconstrucción permitirá observar el comportamiento que contradice el ideal cortés para posteriormente exponer las pautas correctoras propuestas en los tratados sobre buenas maneras. Tras esta reconstrucción se procede al análisis propiamente dicho del código de buenas maneras de la cortesía (Sección 3). En un primer apartado (epígrafe 3.1), abordaré la dimensión moral que poseen las buenas maneras tal y como son enunciadas en nombre de la cortesía. De seguido (epígrafe 3.2), trataré el porqué de las coacciones que sobre el comportamiento propone aplicar la cortesía; esto es, estudiaré el argumento que fundamentalmente se esgrime para justificar todos y cada uno de los preceptos que la cortesía prescribe.

El *capítulo V*, centrado en el código de la cortesía moderna, se abre con una explicación acerca del porqué de su denominación. Norbert Elias lo llamó de la 'civilidad' si bien esta nomenclatura no es posible para los reinos hispánicos. Aclararé, pues, el motivo de esta imposibilidad. (Sección 2). A continuación me centraré en el código propiamente dicho para examinar el vínculo que propone entre la interioridad y la exterioridad del ser humano; vínculo mediado por la noción de *gracia*. La cortesía moderna hereda de su antecesora bajomedieval una vocación moral que se manifiesta en a) la conjunción coherente que propone de ética y estética del comportamiento, b) en la elección del destinatario teórico del código -el infante- y c) en el modelo de sociabilidad que de ella se deriva. (Sección 3). Para acabar estudiaré las justificaciones y argumentos esgrimidos en favor de los preceptos de buen comportamiento que propone la cortesía moderna; preceptos que progresivamente preconizan la separación física y simbólica de los hombres (Sección 4).

El *capítulo VI*, que estudia el código de la prudencia, se inicia con un primer apartado (Sección 2) acerca de la Corte y la sociedad cortesana en el que se abordan las características generales del entramado cortesano y se apuntan los rasgos diferenciales y característicos de la Corte española. Este primer apartado tiene como misión contextualizar el código de la prudencia; código fundamentalmente orientado al mundo de la Corte. Una vez situado en su contexto, se analizan los principios básicos de dicho código (Sección 3) a partir del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián. Estos principios son los denominados de observación, manipulación y autodomínio;

principios en los que se subsume cualquier recomendación relativa a las buenas maneras. Tras esto, se ofrece (Sección 4) una muestra de cómo estos principios se traducen en reglas concretas de conducta en la mesa, terreno privilegiado para la observación de las buenas maneras. En esta sección se concede atención prioritaria a la utilización del tenedor y a la individualización progresiva de los cubiertos, platos y comida en tanto materialización práctica de una nueva pauta de pudor conformada por los escrúpulos, la vergüenza y el desagrado. Por último (Sección 5), es tratada la cuestión de la disolución del fondo moral que hasta la llegada de la prudencia poseerán las buenas maneras. Dicha disolución conduce al desarrollo de una concepción utilitaria de las buenas maneras desprovistas paulatinamente de significado moral.

El *capítulo VII* es, de forma análoga al capítulo III, una nueva contextualización social de los códigos de la civilización y la civilización reflexiva tras la disolución del sistema del Antiguo Régimen. Se abre (Sección 2) con una aproximación a las transformaciones políticas, sociales y económicas que experimenta España en los siglos XIX y XX y que conducen al desmantelamiento del Antiguo Régimen y su sustitución por un nuevo orden al que, por oposición denominaré 'Nuevo Régimen'. También incluyo (epígrafe 2.1) una caracterización esquemática y general del Estado en ambos siglos. A continuación (Sección 3) señalaré los que a mi juicio son principios articuladores de este Nuevo Régimen, a saber: el reconocimiento del individuo, el mérito y la igualdad para desde ellos, exponer su nivel de repercusión en el ámbito de las buenas maneras (epígrafe 3.1).

El *capítulo VIII* se destina al estudio del código de buenas maneras de la civilización. Este código se encuentra intrínsecamente ligado a la generalización de la educación durante los siglos XIX y XX y al intento de instruir a los grupos sociales tradicionalmente apartados de la misma, esto es, las clases populares. Esta cuestión se aborda en la primera sección (Sección 2) en la que además se efectúa un somero recorrido por el proceso de constitución del sistema educativo en nuestro país (epígrafe 2.1) así como el papel desempeñado por la Iglesia en dicho proceso (epígrafe 2.2). La siguiente sección (Sección 3) se centra en el espacio reservado a la enseñanza de las buenas maneras en la escuela, ora como disciplina autónoma y específica, ora como contenido transversal a otras asignaturas. Aquí, se incluye (epígrafe 3.1) un apartado dedicado a la presencia de las buenas maneras más allá del ámbito escolar: que la

escuela esté ligada a la enseñanza de las buenas maneras no significa que no aparezcan publicaciones que fuera de ese ámbito hagan de las mismas su contenido central. Continuaré (Sección 4) con una descripción y caracterización del material empírico analizado en la reconstrucción del código para desde aquí adentrarme en el análisis del mismo (Sección 5). Esta sección contiene un primer apartado dedicado al presupuesto básico que en el que se apoya el código -la naturaleza social del hombre- (epígrafe 5.1) y un segundo (epígrafe 5.2) en el que se desganan los argumentos que sirven para legitimar las restricciones que en nombre de la civilización se imponen sobre la conducta y la emocionalidad del individuo (sub-epígrafes 5.2.1 y 5.2.2) y los anacronismos presentes en el código, relacionados con la evocación de un pasado señorial estamental, sobre todo, durante el periodo de la dictadura franquista (sub-epígrafe 5.2.3)

El *capítulo IX* se centra en el código de la civilización reflexiva. Se inicia (Sección 2) con una aproximación a las condiciones que han motivado la progresiva desvalorización social de las buenas maneras. Esta desvalorización se explica a partir del avance de los procesos de informalización e individualización así como de la paulatina consolidación de un estado social de igualdad. A continuación (Sección 3) se efectúa una presentación de la literatura de autoayuda, material empírico del que me he valido para el estudio del proceso civilizatorio en nuestros días. Tras caracterizar este tipo de literatura y encuadrar su auge en un marco de progresiva revitalización social de la psicología, abordo las convergencias y divergencias que presenta respecto al resto de las publicaciones que hasta ahora he venido analizando y definiendo la idea de que ésta desempeña una función análoga a la desempeñada por los manuales de buenas maneras tradicionales. Incluyo aquí un apartado (epígrafe 3.1) en el que se presenta el material empírico analizado. De seguido, (Sección 4) analizo las dimensiones fundamentales del código de la civilización reflexiva, código de control del comportamiento y la emocionalidad inferido a partir de la literatura de autoayuda seleccionada. Éste parte de un concepto 'emocional' de inteligencia y postulando la necesidad de un autoescrutinio reflexivo, articula sus consignas en torno a nociones específicas de responsabilidad y opcionalidad. Prosigo (Sección 5) con un análisis de los argumentos que sostienen el código de la civilización reflexiva. Tales argumentos, de naturaleza psicológica, han de esquivar las acusaciones que sobre ellas se vierten -fomento del egoísmo y el individualismo- y, opuestos a los tradicionales argumentos sociales legitimadores de

modelos de conducta y emocionalidad, presentan una visión de la sociedad como ente coactivo y manipulador de la iniciativa individual. En esta misma sección (epígrafe 5.1) se reconstruye una suerte de tipo ideal de persona que se autoayuda destacando las que habrían de ser sus dimensiones cruciales en el terreno del comportamiento y las emociones. Por último (Sección 6) se investigan las bases sociales del código, en este caso desde la óptica de los anglofoucaltianos contrastando el veteroprudencialismo de los restantes códigos con el neoprudencialismo en el que se inscribe la civilización reflexiva.

El trabajo se cierra con un último capítulo (X) a título conclusivo y con el correspondiente espacio destinado a la bibliografía.

# **I. OBJETIVOS, OBJETO, HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.**

## **1. Propósito de la investigación y objetivos específicos**

Los modales en la mesa, el aseo corporal, los gestos, la conversación, el uso de la vestimenta o la regulación de las necesidades fisiológicas son aspectos básicos de la vida humana a los que aludimos cuando decimos que alguien es o no una persona civilizada. Que una persona sea civilizada significa que su comportamiento, para cada uno de estos aspectos, cumple con una serie de requisitos que le hacen acreedora de tal calificativo. Estos requisitos experimentan modificaciones a lo largo de la historia conforme varían las condiciones sociales que los acompañan. Así, el comportamiento civilizado sufre cambios hasta llegar a nosotros en la forma en la que lo conocemos.

El propósito general de esta investigación es efectuar un recorrido que permita vislumbrar las principales transformaciones habidas en el comportamiento definido como civilizado en España. Este recorrido, que se inicia en el siglo XIV y finaliza en nuestros días, hará posible que contemplemos lo que en cada momento la sociedad española entendió por conducta civilizada.

Los objetivos específicos que persigue esta investigación son:

1. Reconstruir a través de manuales de buenas maneras, literatura cortesana, manuales de etiqueta, manuales de urbanidad y para la segunda mitad del siglo XX mediante la literatura de autoayuda las normas de comportamiento que han conformado en España lo que es tenido como un comportamiento civilizado.
2. Analizar la justificación de los códigos de comportamiento que generan estas normas.
3. Reconstruir el modelo o paradigma de ser humano implícito en tales códigos.

## **2. Objeto de estudio**

El objeto de estudio de esta investigación son los códigos sociales de buenas maneras. Entiendo por código social de buenas maneras el conjunto de preceptos, reglas y recomendaciones que tienen en mira la regulación conductual y afectiva de la persona dentro de la secuencia de interacciones y contactos interpersonales que tienen lugar en



la vida social. Este tipo de código social proporciona a la persona una guía de comportamiento y un patrón de regulación de la afectividad a partir de los cuales integrarse socialmente compartiendo con otras personas valores, creencias y normas que crean y refuerzan el sentimiento de pertenencia a un grupo social específico.

Los códigos sociales de buenas maneras no inciden exclusivamente sobre el moldeamiento de la conducta sino que, a través de ese moldeamiento, también dan lugar a una regulación interna de las emociones, los afectos y los impulsos; tal y como demuestra Norbert Elias.<sup>5</sup> Dichos códigos se aplican y actúan con preferencia sobre un número recurrente de cuestiones relativas a la vida social e individual: la conversación, la vestimenta, el saludo, la comida, la regulación de las necesidades fisiológicas, el trato, la higiene y el aseo. Aunque el campo de la interacción humana incluye un espectro más amplio de cuestiones, los códigos a los que aludo hacen de las cuestiones enumeradas sus tópicos habituales. Todos estos tópicos se desarrollan bajo el supuesto de la consideración que se debe a quienes nos rodean; consideración de la que se espera promueva una convivencia pacífica y saludable entre las personas.

Los códigos sociales de buenas maneras son parte de la autoconciencia de la sociedad ya que con arreglo a ellos se justifica y legitima la socialización de las personas.<sup>6</sup> Configuran la conducta, las emociones y condicionan las costumbres y modos de integración social del individuo en las formas de sentir, pensar y actuar propias de una sociedad concreta. Estos códigos muestran los usos conductuales y emocionales a los que cada sociedad intenta acomodar sus miembros (González García, 1994:66).

El código social de buenas maneras tiene en mira el ordenamiento y regulación de la conducta, y por extensión, el ordenamiento y la regulación de la disposición anímica de las personas. Ordenamiento y regulación vienen dados como consecuencia de una serie de coacciones que operan sobre la conducta y la afectividad individuales. Las coacciones son legitimadas en nombre del principio que estructura el código.<sup>7</sup> Todas y cada una de estas coacciones responden a un porqué. Esto es, se

---

<sup>5</sup> Elias estudia en El proceso de la civilización procesos de regulación interna como puedan ser el de psicologización y el de racionalización mediante el análisis de los modales y las buenas maneras; esto es, estudia procesos de regulación tanto del comportamiento como de la afectividad y las emociones. Cfr. Elias (1987:48) a modo de ejemplo.

<sup>6</sup> Elias se expresa en este sentido al afirmar -y demostrar también- que el concepto de civilización y el conjunto de comportamientos que este concepto prescribe expresa la autoconciencia de Occidente. Cfr. Elias (1987:57).

<sup>7</sup> Como mostraré más adelante, principios posibles son *courtoisie*, *civilité*, *politesse* o *civilisation* tal y como muestra Elias (1987:115-128).

emplea un argumento que es el que se esgrime para explicar por qué son imprescindibles el ordenamiento y la regulación de la conducta; en definitiva, por qué es preciso asumir dichas coacciones. Cómo debe concretarse ese ordenamiento, cómo debe llevarse a la práctica es lo que muestran las publicaciones sobre maneras que aquí van a ser analizadas (manuales sobre buenas maneras, literatura cortesana, manuales de etiqueta y libros de autoayuda).

Sintéticamente, pues, la lógica interna del código social de buenas maneras es la que sigue:

<b>¿Qué hacer?</b>	Ordenar y regular la conducta con arreglo a coacciones en nombre del principio que da título al código.
<b>¿Por qué hacerlo?</b>	Argumentos que explican la razón de ser de estas coacciones.
<b>¿Cómo hacerlo?</b>	Preceptos, recomendaciones y reglas compilados en obras sobre buenas maneras.

Cuadro 1. Lógica del código social de buenas maneras

En lo que se refiere a la denominación de los códigos, éstos van a ser nombrados a través del principio que los articula. Estas denominaciones respetan, siempre que sea posible, una terminología ya establecida, bien por el propio Elias, bien por autores que en una línea eliasiana han abordado estas cuestiones. Así, de Elias tomaré directamente las denominaciones de 'cortesía' y 'civilización' para los códigos de la Baja Edad Media y los siglos XIX y XX respectivamente (Elias, 1987: 108, 149); tomaré la denominación de 'prudencia' para el código de la Corte absolutista (Béjar, 1993a: 138) y 'civilización reflexiva' para el código basado en la literatura de autoayuda (Wouters, 1998: 208-209). La única denominación original será la de 'cortesía moderna' que por razones que se conocerán en el capítulo a ella dedicado no puede denominarse en nuestro país 'código de la civilidad', nomenclatura (civilité) empleada por Elias (1987: 147).

Preceptos, reglas y recomendaciones prescritos por los códigos se encuentran sistematizados y explicitados en publicaciones expresamente consagradas a ellos. Avanzo aquí que en tales publicaciones se centra esta investigación. Optar por el estudio de los códigos en tanto se hallen publicados y formalizados por escrito; susceptibles, por tanto, de ser enseñados y aprendidos de modo formal y dirigido, supone dejar de lado preceptos, reglas y recomendaciones no sistematizados, de naturaleza oral o enseñados y aprendidos de manera informal o no dirigida. Mas, ¿qué se pierde con esta elección?.

Esta elección, como anticipaba antes, supone dejar de lado preceptos, reglas y recomendaciones en torno a las buenas maneras que no estén sistematizados; en general aquellos que son de naturaleza oral y son aprendidos de manera informal. Esta investigación renuncia a considerar contenidos de tales características dada su naturaleza difusa, las dificultades para fijar su procedencia, la imposibilidad de establecer su autoría y la carencia de un soporte tangible al que recurrir para investigarlos. La tradición oral e informal en el conocimiento de las buenas maneras constituye un ámbito que excluyo de mi análisis puesto que mi intención es reconstruir los códigos sociales de buenas maneras según textos identificables en su autoría, procedencia, características y contenidos. Ahora bien, tales textos pueden o no incorporar elementos de procedencia informal, tradicional o popular combinados con elementos propios de otros autores y la propia argumentación de quien directamente escribe.

¿Qué se gana y qué es factible de integrar optando por la reconstrucción de los códigos a partir de textos y publicaciones?. Supone ganar, globalmente, en precisión, al ser éstos identificables (autor, fecha de publicación, carácter de la obra) y manejables para el investigador. Así, es posible a) estudiar la vigencia o desuso de los preceptos, b) analizar modelos de comportamiento y regulación de la afectividad socialmente exitosos o declinantes, c) identificarlos y d) conocer con exactitud qué comportamientos son tenidos por correctos o incorrectos. Ahora bien, los textos y publicaciones sobre buenas maneras no permiten saber cuál es la pauta de comportamiento habitual en un momento histórico concreto. No puede establecerse con definitiva exactitud si tales pautas se alejaban mucho, poco o nada de los preceptos que son recomendados por los diferentes autores. Estos textos, en términos generales, son una síntesis de lo que debe hacerse, de lo que se hace, de lo que no se hace, de lo que otros han dicho que debía hacerse y de lo que el propio autor sugiere. Es un empeño estéril tratar de diferenciar asépticamente cada uno de sus componentes y con esa ambigüedad cuenta el investigador. Sí es preciso afirmar que la investigación remite constantemente a los textos en la reconstrucción de los códigos y por ello descarto ofrecer una exposición histórica de los modos de comportamiento cotidianos y reales de los individuos.

### 3. Marco teórico asociado a la investigación

Para satisfacer el propósito de mi investigación así como cubrir los objetivos que se han propuesto adopto como marco teórico el proporcionado por Norbert Elias y su teoría del proceso de la civilización. Dicha teoría supone la elaboración de un modelo de cambio sociohistórico de los modos de comportamiento y regulación afectiva. Las líneas maestras de este modelo sostienen que el comportamiento y la afectividad son objeto de autorregulación progresiva por parte de los hombres. Tal proceso tiene lugar en el nivel sociológico 'micro' y corre parejo, en el nivel 'macro', a la formación del Estado y el incremento de la diferenciación social, la especialización funcional y la interdependencia. Ambos niveles se conectan del siguiente modo:

- a) La reducción de la espontaneidad y la autorregulación individual del comportamiento y la afectividad se vinculan a la recesión de la violencia privada, que pasa de manos de los particulares a manos del Estado.
- b) El incremento de la diferenciación social, la especialización funcional y la interdependencia conducen a las personas a ajustar su comportamiento y afectividad a un número creciente de contactos interpersonales.

La ligazón entre ambos niveles es lo que permite explicar la conformación de un comportamiento y unas pautas de emocionalidad civilizados.

### 4. Hipótesis

Como ya he apuntado, la referencia teórica central de mi investigación es la obra de Norbert Elias y en concreto, su teoría del proceso civilizatorio. De aquí tomo las hipótesis de trabajo que asumo en esta investigación con la intención de saber en qué medida, como hipótesis generales del proceso civilizatorio, son aplicables al caso español:

1. El proceso civilizatorio español, en su nivel macro, observa una dirección específica: la pacificación del espacio social. Dicha pacificación viene dada por la constitución de monopolios de fuerza física a partir de unidades políticas fragmentadas que pugnan entre sí por un número limitado de oportunidades de poder. La constitución de este monopolio conlleva la restricción del empleo de la

fuerza física y la violencia por parte de los individuos siendo el Estado, como titular del monopolio, quien tiene potestad para emplearlas legítimamente.

2. El proceso civilizatorio español, en su nivel 'micro', observa una dirección específica: el autocontrol del comportamiento. La transformación de la economía afectiva discurre desde el heterocontrol hasta el autocontrol transformándose de esta manera las coacciones externas que operan sobre la conducta y la emocionalidad en coacciones internas.

- 2.1. Esta transformación puede seguirse desde el siglo XIV al siglo XX a través de la sucesión de códigos sociales de buenas maneras formalizados en manuales de buenas maneras, escritos cortesanos sobre maneras, manuales escolares de urbanidad y manuales de etiqueta.

- 2.2 A partir de la segunda mitad del siglo XX es necesario tener en cuenta la literatura de autorrealización o autoayuda (*self-help*) al desempeñar ésta una función análoga en el proceso civilizatorio a la desempeñada por los manuales de buenas maneras, los escritos cortesanos sobre maneras, los manuales de urbanidad y los manuales de etiqueta.<sup>8</sup>

3. La conexión entre ambos niveles del proceso civilizatorio español se efectúa a partir de las leyes estructurales del proceso civilizatorio definidas por Elias: el incremento de la diferenciación social, la especialización funcional y la interdependencia.

Las hipótesis número 1 y número 3 son una transposición directa al caso español de la tendencia global del proceso civilizatorio europeo occidental tal y como es presentada por Norbert Elias. En este sentido, las líneas generales de constitución del Estado en España así como la complejización de la sociedad debida al incremento de la diferenciación, especialización e interdependencia no difieren de las líneas generales que Elias define en su teoría para todo el occidente europeo. Pueden reconocerse peculiaridades en España sin que por ello resulten invalidadas esas líneas generales acerca de la construcción del Estado y la complejización progresiva de la sociedad

---

<sup>8</sup> Adviértase que hablo de función análoga que no idéntica. Esta analogía será desarrollada específicamente en el capítulo correspondiente al análisis de las obras de autoayuda. En el desarrollo de dicha analogía tomo como referencia Wouters (1987) y Rose (1990). Ambos trabajos defienden la posibilidad de contemplar las funciones de la literatura de autoayuda como funciones análogas a las desempeñadas por los manuales de buenas maneras tradicionales.

como resultado del incremento de la diferenciación social, la especialización funcional y la interdependencia.<sup>9</sup>

La hipótesis número 2 es la que va a ser investigada en este trabajo. No tanto para evaluar la dirección específica -autocontrol- que observa el proceso civilizatorio español en su nivel 'micro' como para advertir las especificidades que pudieran darse en el proceso civilizatorio de nuestro país. España forma parte de la Europa occidental y, como tal, se encuadra dentro de la línea general que Elias pergeñó para el proceso de la civilización en su nivel 'micro'. Por tanto, lo que me ocupará serán los códigos sociales de buenas maneras de nuestro país desde la Baja Edad Media hasta nuestros días; sus peculiaridades, características y especificidades teniendo en cuenta que se insertan en un proceso civilizatorio que abarca toda Europa occidental. El propio Elias es quien admite la posibilidad de realizar este tipo de investigación: *"En una investigación más detallada, resulta posible mostrar ciertas diferencias en las costumbres de las tradiciones nacionales concretas y, dentro de éstas, en la medida en que el material lo permite, también es posible mostrar las diferencias de clase; o bien ciertos cambios dentro de la misma línea de tradición"* (Elias, 1987:107).

Mi investigación pretende complementar el trabajo de Elias en dos sentidos. Primero, analizando fuentes documentales exclusivamente españolas. Segundo, examinando las peculiaridades del proceso civilizatorio español en relación con el proceso civilizatorio global que Elias teoriza para Europa occidental. Esto es, sigo a Elias hasta el siglo XIX. Pero aparte de complementar el trabajo de Elias, también lo amplío cubriendo los siglos XIX y XX, siglos que Elias no trata específicamente en el proceso de la civilización y que abordaré a partir de las publicaciones sobre maneras antes avanzadas y la literatura de autoayuda.

##### 5. El soporte material de los códigos: publicaciones referidas a las buenas maneras

El soporte material de los códigos de buenas maneras son publicaciones que tienen como objetivo específico la regulación conductual y afectiva de la persona. Las funciones que cumplen estas publicaciones son (Pérez-Rayón Elizundia, 2000:215-221):

---

<sup>9</sup> Estudios específicamente españoles acerca de la construcción del estado y la complejización social en nuestro país concuerdan con las líneas generales definidas por Elias para ambos procesos. Esta concordancia general no impide que se apunten problemáticas y peculiaridades españolas en los mismos que, insisto, no contradicen sino que corroboran en lo fundamental las tesis eliasianas acerca de estas

- La de actuar como guías orientadoras del comportamiento y de la afectividad.
- La de actuar como reguladores de la conducta y controladores de la espontaneidad.
- La de afianzar y solidificar el proceso de diferenciación social y la conformación de la identidad personal y social del individuo.

Que los preceptos, recomendaciones y reglas en torno a las maneras y la afectividad queden recogidos por escrito en diversas publicaciones permiten que:

- Se rompa con la tradición oral de transmisión del conocimiento acerca de las maneras y modos de comportarse. La impresión y la escritura contribuyen a mantener y conservar en el tiempo las enseñanzas en torno a estas cuestiones. Además, posibilita el desarrollo de debates alrededor de las maneras en mayor medida de lo que lo que permite la enseñanza oral. Se amplifican los efectos del discurso y se amplía el número de participantes en dichos debates.
- Se difundan repertorios de comportamientos exitosos socialmente y que se pongan a disposición de todo aquel que aspire a distinguirse socialmente.
- Resulten más sencillos los procesos de emulación social de modelos de comportamiento distinguidos.
- Se aceleren los procesos de racionalización, toma de conciencia y reflexividad sobre la conducta y la afectividad personales.

Las publicaciones sobre buenas maneras pueden encuadrarse en contextos sociales desiguales o iguales. Esto permite efectuar una distinción entre literatura del Antiguo régimen y literatura del Nuevo Régimen.

Bajo la etiqueta de 'literatura del Antiguo Régimen' me referiré al grueso de las publicaciones insertas en contextos sociales definidos por modelos de estratificación estamental. El modelo de estratificación estamental es distintivo del Antiguo Régimen entendido como sistema social previo a la emergencia de regímenes constitucionales y al advenimiento de la Revolución Industrial. En España, el Antiguo Régimen, en sentido amplio, abarca el periodo que transcurre entre el final de la Edad Media (siglo

---

cuestiones. Al respecto, pueden verse como ejemplo Maravall (1972), Blas Guerrero y Laborda Martín (1986), Herrero y Rodríguez de Miñón (1987), Molas Ribalta (1993), Tusell (1998) y Fusi (2000).

XV) y toda la Edad Moderna (siglos XVI, XVII y XVIII) hasta las Guerras Napoleónicas comprendidas entre 1808 y 1814.

Dentro de la literatura del Antiguo Régimen, los códigos sociales de buenas maneras se materializan en dos tipos de publicaciones distintas: los manuales de buenas maneras y las obras cortesanas sobre maneras.<sup>10</sup>

Los manuales de buenas maneras tienen como objetivo -valiéndose de reglas, preceptos y recomendaciones- regular la conducta y la afectividad individuales. Estos manuales inciden habitualmente sobre una serie de cuestiones -la satisfacción de necesidades fisiológicas, la compostura ante la comida en la mesa, el trato a los demás, la conversación o la vestimenta- enfocadas hacia el encuentro y el contacto público con otras personas.

El origen de estos manuales puede encontrarse en autores clásicos como Cicerón, Ovidio o Séneca, quienes ya se muestran preocupados por proveer de enseñanzas acerca del buen comportamiento a los integrantes de los grupos sociales más elevados. Comienza a pergeñarse así una tradición escrita sobre las buenas maneras que es recogida durante la Edad Media por el clero. Aparecen textos dirigidos a los miembros de las comunidades monásticas encaminados a la depuración y refinamiento de sus conductas. Conforme avanza la Edad Media y se acerca el Renacimiento, los textos sobre buenas maneras amplían el espectro de público al que se dirigen y se fijan en la nobleza, y particularmente en los hijos de los nobles, a fin de instruirlos en un comportamiento correcto y distinguido.<sup>11</sup> Los manuales de buenas maneras se identifican con un tipo de literatura tratadística en la que se exponen un campo de nociones y problemas con fines pragmáticos, se sistematizan los argumentos y se establecen conclusiones con la intención, en este caso, de proporcionar a los lectores pautas que ordenen su conducta y afectividad.

Los manuales de buenas maneras no sólo incluyen preceptos relativos a las formas de comportamiento. No les son ajenas reflexiones de cariz filosófico sobre la

---

<sup>10</sup> Elias enfatiza la relevancia de este tipo de publicaciones para el análisis de los códigos: "*Si lo que queremos es comprobar la forma de comportamiento que una sociedad esperaba de sus miembros y a las que los individuos trataban de ajustarse, si lo queremos es observar los cambios de las costumbres, de las normas y de los tabúes sociales, entonces estos libros de consejos alcanzan una importancia especial puesto que nos aclaran procesos en la evolución de la sociedad de los que no tenemos muchos testimonios directos precisamente por tratarse del pasado*". Elias (1987:128).

<sup>11</sup> Cfr. Burke (1998:24-34) sobre el origen de este tipo de publicaciones.



naturaleza del ser humano o sobre la moral individual y social.<sup>12</sup> El texto clave que paradigmáticamente encarna lo que es un tratado de buenas maneras es De Civilitate Morum Puerilium (1530), obra de Erasmo de Rotterdam (1469-1536). El texto de Erasmo marca la pauta para todos aquellos autores que se deciden a escribir sobre las buenas maneras a lo largo y ancho de Europa. Textos de esta naturaleza aparecerán ininterrumpidamente durante todo el Antiguo Régimen.

Como ya se ha apuntado, los manuales de buenas maneras acometen la tarea de ordenar y encauzar el comportamiento individual con especial atención a aquellas conductas que deben desarrollarse en interacción directa con los demás y en situaciones corrientes, cotidianas o excepcionalmente puntuales (celebraciones, banquetes, fiestas, convites...). Si bien puede haber algunas referencias en la investigación, para ésta no constituye un objeto central el estudio del ceremonial entendido como ambiente, aparato o pompa existentes en actos oficiales y solemnes, y el protocolo, entendido como conjunto de reglas que regulan el ceremonial. Interesan situaciones sociales provistas de menor solemnidad, menor rigidez protocolaria, con un cariz menos ritual y si se quiere, más normalizadas y comunes.

La literatura, ya se trate de novela, teatro o poesía, también contiene muestras acerca de lo que debe ser una persona que tenga unas maneras adecuadas a la hora de comportarse. Su naturaleza básicamente ficcional y su carácter artístico me lleva a desecharla como objeto de estudio de mi investigación. Únicamente emplearé la literatura a título ejemplificador. Este uso tendrá exclusivamente como objetivo ilustrar mediante fragmentos literarios modos de comportamiento, relaciones interindividuales y situaciones sociales. Por eso, en mi caso, la literatura aparecerá subordinada a la explicación sociológica del devenir de los códigos sociales de buenas maneras.<sup>13</sup> Los manuales sobre buenas maneras apenas poseen valor literario alguno mas no por ello dejan de ofrecer testimonios sobre las diferentes coyunturas históricas (González García, 1994:66). Por añadidura, los manuales, tal y como señala González García, son medios para el modelaje de la conducta y el pulimento de las costumbres amén de

---

<sup>12</sup> Cfr. Laspalas (1998:201) para esta visión ampliada de los códigos materializados en los libros sobre buenas maneras

<sup>13</sup> González García (1994) analiza cómo Elias utiliza la literatura para ejemplificar sus propuestas teóricas. Elias también la tiene en mente en su análisis de los orígenes sociales de la obra literaria y para avistar los análisis sociológicos existentes dentro de las propias obras literarias. Estos dos últimos usos quedan fuera de los límites que he fijado para mi investigación. Para un estudio pormenorizado de la utilización de la literatura por parte de Norbert Elias cfr. González García (1994:59 y ss.).

herramientas para la inserción del individuo en las maneras de sentir, pensar y actuar específicas de la sociedad (González García, 1994:66).

La inserción de este tipo de manuales en un contexto social desigualitario provoca que no estén dirigidos a la población en general sino a un círculo conformado por la aristocracia, burguesía próxima a la nobleza y personas afines a las letras y la cultura (procuradores, juristas, profesores, preceptores, profesionales liberales...). En definitiva, estos manuales son recibidos por un círculo más amplio de lectores que el que poseen -como se indicará más adelante- las obras cortesanas sobre buenas maneras, dirigidas con exclusividad a los miembros de la sociedad cortesana.

Su fin último es mostrar la distinción entre lo adecuado y lo inadecuado dando cuenta así del comportamiento que es preciso que el individuo ejecute. Advierten cómo debe ser la conducta individual de acuerdo con el contexto, la situación y el tipo de personas que se hallan presentes. Compilan preceptos acerca del comportamiento agrupados según diferentes categorías y apartados en función de las cuestiones a las que aludan. Así pues, los manuales organizan y sistematizan sus contenidos puesto que tales operaciones facilitan el aprendizaje de los mismos. La sistematización de los contenidos hace que éstos resulten accesibles al lector y revelan la vocación pedagógica que demuestran los manuales. Esta vocación pedagógica es fácilmente perceptible cuando, por ejemplo, se recurre a reglas mnemotécnicas -es el caso del rimado- para facilitar que los contenidos sean recordados incluso por quienes no saben leer y garantizar una difusión mayor - reglas como el rimado facilitan el recuerdo y la transmisión de los contenidos- en épocas en las que la impresión de libros aún no era generalizada.

Las obras cortesanas sobre buenas maneras ( también llamadas genéricamente a efectos de esta investigación 'literatura cortesana') se encuentran estrechamente ligadas a la Corte y a la formación social anexa a ésta: la sociedad cortesana (Elias, 1982:9). La literatura cortesana se dirige al integrante de la Corte y al aspirante a cortesano proporcionándoles modelos de conducta y de regulación afectiva en aras de su promoción, consolidación o integración en el círculo cortesano. Por tanto, los receptores de este tipo de publicaciones son los que hacen de la Corte su enclave vital, ya se trate de miembros de pleno derecho, recién ingresados, aspirantes e incluso personas de paso.<sup>14</sup> Los destinatarios naturales son, pues, la familia real, los grandes señores, los

---

<sup>14</sup> A este conglomerado de personas se refiere la definición de Corte de Alfonso X El Sabio, una de las definiciones canónicas y más antiguas que encontramos en nuestro país: "*Corte es el logar do es el rey et*

infantes, los títulos nobiliarios, el servicio de la casa real, donceles, criados, cancilleres, escribanos del rey, religiosos próximos al monarca, caballeros e hidalgos.

Los escritos cortesanos sobre buenas maneras integran dos fórmulas tradicionales de mensaje social: el deleite y el aprovechamiento (Palomo, 1976:117). En ellos se unen el entretenimiento y el afán didáctico. Del lado del didactismo queda el esfuerzo ejemplificador habitual del autor, que trata, bien de reflejar su experiencia en la Corte, o bien tratándose de una invención propia, dar la sensación de que es algo directamente vivido por él. De este modo, la literatura cortesana sobre buenas maneras entrelaza observación e imaginación con el objeto de mostrar al lector cómo conducirse en la Corte. Del lado del deleite y el entretenimiento queda la evidente preocupación que exhibe el autor por el acabado y la forma de su texto. De ahí deriva la incorporación en el texto de elementos ornamentales y retóricos con la intención de que quien lea, además, disfrute.

Desde la Baja Edad Media (siglos XIII, XIV y XV) ya se observa el desarrollo de formas literarias vinculadas a la manera de vivir que se da en el espacio social de la Corte, entendida en este caso como acompañamiento o séquito real<sup>15</sup> y no como entramado social más amplio, tal y como ocurre durante el periodo absolutista. La persona cortés es aquella que hace gala de cortesía, entendida como conjunto de comportamientos que se adquieren en la Corte. Tanto cortés como cortesía con este significado aparecen ya en escritos de Gonzalo de Berceo -que escribió la totalidad de su obra entre 1220 y 1250- o más tarde en el *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem* de Antonio de Nebrija, confeccionado entre 1493 y 1495 (Corominas, 1984; voz 'corte'). Quien forma parte de la Corte es el cortesano. En el sentido de individuo adscrito a la misma, su significado parece ser genuinamente castellano. En el sentido de cortesano como 'discreto', 'pulido' o 'decoroso', dicho significado parece provenir de Italia y llega a la Península con Boscán y Garcilaso. Por tanto, entraría más tarde a formar parte de nuestro idioma (Corominas, 1984; voz 'corte').

En algunas de las tempranas cortes medievales, como la de Alfonso X El Sabio (1221-1284) se promueve el uso de la lengua vernácula en la actividad literaria en detrimento del latín. La promoción literaria de la lengua vernácula es aprovechada por

---

*sus vasallos et sus oficiales con él, que han cotianamente de consejar et de servir, et los otros del regno que se llegan hí por honra dél o por alcanzar derecho o por facer recabdar las obras cosas que han de ver en él".* Alfonso X El Sabio, *Las Siete Partidas* (Partida II, II, 28) citado en *Historia de la Literatura Española* (Vol. 1), Madrid, Cátedra, 1990, p. 187. [En bibliografía AAVV (1990)]

los integrantes de la Corte para, mediante escritos, afirmar su identidad respecto a los que no son cortesanos mostrando y enseñando el modo más adecuado de guiarse en ella.<sup>16</sup> El Cortesano (1507) de Baltasar de Castiglione (1478-1529) es la obra pionera dentro de la tradición escrita cortesana sobre buenas maneras. Aunque, como ya apunté, desde la Baja Edad Media se tiene constancia de formas literarias vinculadas al modo de vida cortesano, es a partir del siglo XVI cuando las publicaciones cortesanas sobre buenas maneras adquieren mayor importancia y difusión, prolongándose su influjo y vigor hasta finales del siglo XVIII (Willock, 1990:110-111).

La literatura cortesana sobre buenas maneras se dirige a los miembros del círculo cortesano y no a toda la población en general. Su desarrollo tiene lugar en un contexto social desigualitario y así, contribuye a afianzar la identidad de los estamentos superiores -nobleza principalmente- frente a los inferiores acentuando y manteniendo las diferencias entre ellos. La Corte y la sociedad cortesana tienen un carácter transfronterizo. Esto es, los escritos cortesanos sobre buenas maneras apuestan por pautas de regulación conductual y afectiva muy similares, sea cual sea la Corte europea de la que hablemos. Los cortesanos europeos guardan mayor semejanza y afinidad entre sí que las que pudieran existir entre estos mismos cortesanos y sus propios connacionales. La vocación de este tipo de escritos sobre buenas maneras es intracortesana: se dirigen al cortesano y hablan del mundo que a éste le es familiar; es decir, el mundo de la Corte sin pretender nunca alcanzar a otros grupos sociales. El objetivo prioritario será siempre la forja de un buen cortesano merecedor del favor real. Por eso, únicamente el círculo cortesano es el capacitado para juzgar la corrección de la conducta de un miembro de la Corte.

La literatura cortesana sistematiza, en comparación con los manuales de buenas maneras, mediana o mínimamente sus contenidos presentándolos de forma ordenada y secuenciada de acuerdo con los diferentes temas abordados. El sentido pedagógico de la literatura cortesana es menos acusado que el de los manuales. No se persigue únicamente la formalización de la conducta en aras de una mejora integral de la persona sino también el desarrollo de estrategias conductuales en pos de la promoción y el triunfo social. Puesto que el sentido pedagógico es menor, los contenidos de la literatura

---

<sup>15</sup> En este sentido, la palabra 'Corte' ya aparece en el poema épico del Cantar de Mío Cid, fechado en torno al año 1140. Cfr. Corominas (1984; voz 'corte').

<sup>16</sup> Cfr. Historia de la Literatura Española (Vol. 1), Madrid, Cátedra, 1990, p. 186-194. [En bibliografía AAVV (1990)]

cortesana no presentan una sistematización tan clara como la de los manuales para su aprendizaje formal.

Bajo la etiqueta de 'literatura del Nuevo Régimen' me referiré al grueso de las publicaciones insertas en un contexto social definido por un modelo de estratificación clasista. El modelo de estratificación clasista es distintivo del Nuevo Régimen entendido como sistema social coincidente-posterior a la Revolución Francesa, la emergencia de regímenes constitucionales y al advenimiento de la Revolución Industrial. En España, el Nuevo Régimen, en sentido amplio, abarca el periodo que transcurre a lo largo de los siglos XIX y XX. Dentro de la literatura del Nuevo Régimen, los códigos sociales de buenas maneras se materializan en tres tipos de publicaciones distintas: Manuales escolares de buenas maneras o manuales de urbanidad, manuales de etiqueta y buenas maneras y manuales de autoayuda.

Los manuales escolares de buenas maneras o manuales de urbanidad no se diferencian en lo substancial de sus homólogos del Antiguo Régimen. Del mismo modo, sus propósitos continúan siendo la regulación de la conducta y la afectividad humanas. También puede hablarse de continuidad en lo relativo a las cuestiones que abordan (satisfacción de necesidades fisiológicas, compostura en la mesa, trato al prójimo, conversación...). Ahora bien, las diferencias pasan por la inserción de las buenas maneras en el ámbito escolar, donde serán enseñadas como disciplina autónoma, como motivo para la iniciación a la lectura o como contenido transversal al conjunto de todas las asignaturas. Tal inserción supone una extensión de su radio de alcance hasta los grupos sociales que tradicionalmente habían resultado ajenos a una enseñanza formal de las buenas maneras; grupos sociales que identificamos con las denominadas clases populares.

Se trata de que todos y cada uno de los alumnos aprendan los preceptos fundamentales que conforman unas pautas de conducta y emocionalidad civilizadas. La emergencia y ulterior desarrollo de la escuela no se debe única y exclusivamente a relaciones de dominio y conflictividad social entre diferentes grupos sociales. Como señala Laspalas (1993:228-229), que la escuela se haya impuesto como fórmula educativa básica obedece también al hecho de que otras instancias -familia, trabajo, amistades...- se revelaron absolutamente incapaces de ejercer adecuadamente funciones de producción, reproducción e integración social. Y es que la escuela es sobre todo un

recurso para lograr la integración social para todos los niños. Esta pretensión integradora que abarca al conjunto de la población infantil es afín a la pretensión universalista de este tipo de publicaciones. Los contenidos se hallan claramente sistematizados y dispuestos con afán pedagógico para su aprendizaje por parte del alumno. El aprendizaje, esencialmente memorístico y repetitivo, persigue la conversión de tales contenidos en hábitos que, una vez adquiridos, formen parte de la propia 'naturaleza' de los individuos.

Los manuals de etiqueta y buenas maneras se localizan fuera del ámbito escolar y se hallan, en este caso, dirigidos a un público adulto que, una vez asimilado gracias a su paso por la escuela el *corpus* básico del comportamiento civilizado, desea iniciarse en cuestiones no tan básicas, procedimientos acaso más ritualizados o formalizados o incluso pretenda perfeccionar sus maneras de cara a algún acto, acontecimiento o momento especialmente reseñado o significativo socialmente.

Sus contenidos se dirigen a la persona que se encuentre interesada en una mejora y depuramiento de sus formas y modales así como en distinguirse a través de los mismos. Ahora bien, ya no se trata tanto de obras que requieran una lectura secuenciada y total sino que gran parte de ellas se conciben como obras de referencia: en ellas es posible consultar de forma específica aquellos contenidos que le resulten pertinentes al lector; no se requiere esa lectura secuenciada sino que es factible una lectura parcial y fragmentaria al uso de cualquier obra de referencia o consulta. Este carácter fragmentario y consultivo se hace máximo en obras que aparecen atendiendo a una estructura y formas enciclopédicas, facilitando las consultas por voces del mismo modo que sucede con los diccionarios o las enciclopedias generalistas. Resulta evidente que se insiste en la necesidad de discriminar, para el comportamiento, entre lo correcto y lo incorrecto y lo distinguido y lo vulgar. Esta normatividad se centra prioritariamente y casi de manera exclusiva en aspectos gestuales y corporales dejando de lado la instrucción moral y la profundidad psíquica de los manuales tradicionales.

Los manuals de autoayuda constituyen en esta investigación el tipo de material empírico del que me sirvo para ampliar las aportaciones efectuadas por Norbert Elias a la comprensión y explicación del proceso civilizatorio. Dichos manuales no responden al formato que de un modo general han mantenido hasta aquí las diversas publicaciones tratadas. Esta especificidad será tratada con mayor profundidad en el capítulo dedicado

al código de la civilización reflexiva. No obstante, resulta imprescindible proceder aquí a una primera caracterización general de este material.

La literatura de autoayuda tiene como misión proporcionar al lector una serie de contenidos encaminados al logro del bienestar psíquico individual a través de un ejercicio reflexivo sobre su persona. En tanto es la dimensión psíquica la privilegiada como centro de atención, las cuestiones abordadas difieren notablemente de las que tradicionalmente han tratado los manuales de buenas maneras, inicialmente centradas en aspectos relativos a lo gestual o a la conducta visible de la persona. Así, cuestiones relevantes dentro de este tipo de publicaciones serán las relaciones interpersonales, el amor, la enfermedad o la expresión de la afectividad; cuestiones que se suponen encuadradas en el dominio íntimo y en la subjetividad de cada cual. Esta disparidad inicial permite, con todo, establecer una analogía entre este tipo de publicaciones y los manuales de buenas maneras tradicionales, entendidos ambos como programas de gestión y autorregulación de la emocionalidad (Wouters, 1987 y Rose, 1990).

Los manuales de autoayuda dan continuidad a la *vocación universalista* de los manuales de buenas maneras adscritos al Nuevo Régimen: todos y cada uno de nosotros estamos en condiciones de 'ayudarnos a nosotros mismos'; de autorregularnos psíquicamente mediante la activación y desarrollo de nuestras propias capacidades. Su normatividad no es excesivamente acusada, puesto que más que establecer cesuras perfectamente identificables entre lo correcto y lo incorrecto, opta por sugerir potenciales vías de actuación sin llegar a condenar nunca de forma tajante y excluyente actitudes o conductas. Su sistematicidad es enormemente variable y en este sentido fluctúan entre una sistematicidad apreciable -sobre todo aquellas publicaciones que tienden a reproducir la estructura formal de, por ejemplo, sesiones de psicoterapia- y una sistematicidad laxa, normalmente cuando el tono del discurso adquiere un cariz ensayístico y flexible.

Una última cuestión, que afecta por igual tanto a la 'literatura del Antiguo Régimen' como a la 'literatura del Nuevo Régimen' es la de la *representatividad* que puedan poseer las publicaciones que se agrupan bajo sendas categorías. Norbert Elias sostiene que los preceptos incluidos en estas publicaciones sobre buenas maneras son representativos de prácticas reales. Es decir, que recogen modos de comportamiento que

en la práctica ya se están produciendo.<sup>17</sup> No obstante, esta relación entre los modelos de comportamiento que recogen las publicaciones y las prácticas reales de comportamiento ha de ser matizada. Desde la posición de Elias, las publicaciones se entienden como reflejo de los comportamientos practicados. Pero, al tiempo que reflejo, las publicaciones también pueden actuar como promotoras de conductas novedosas; pueden actuar, en palabras de Roger Chartier, como 'gesto inculcador' (Chartier, 1992:50-52).<sup>18</sup>

Las publicaciones hacen alusión a prácticas que están teniendo lugar y, simultáneamente, son también instrumentos con los que inculcar comportamientos originales. Debe tenerse en cuenta, además, que existen diferencias entre lo que los autores señalan que ha de hacerse y lo que los lectores finalmente hacen. El significado de los preceptos no es unívoco o admite una única interpretación: dicho significado emerge como resultado del encuentro entre una propuesta de comportamiento y la recepción que de ésta hace el lector. Esta circunstancia es la que explica tales diferencias entre el mensaje del autor y la recepción que de él realiza el lector. Estas diferencias, de cualquier modo, se encuadran en un marco de valores compartidos por el autor y el lector sin los que no sería posible la comunicación entre ambos. Estos valores compartidos se refieren, básicamente, a afinidades en la manera de entender y vivir la vida. En conclusión, la relación entre los modelos de comportamiento que proponen las publicaciones y las prácticas reales de comportamiento contempla una doble dirección retroalimentadora:

- a) Los contenidos de las publicaciones son un reflejo de las prácticas reales de comportamiento. Así, los manuales traducen la conducta individual real y alientan procesos de reproducción social
- b) Los contenidos de las publicaciones son gesto inculcador, esto es, proponen modelos de comportamiento originales, novedosos e inéditos y promueven procesos de cambio social.

---

<sup>17</sup> Los manuales no contienen opiniones individuales o personalizadas sino que exponen lo que es costumbre real en una sociedad: "[...] *estos escritos no contiene una exposición de las grandes ideas de una persona extraordinaria sino que están obligados a ceñirse a la realidad social*". Elias (1987:118).

<sup>18</sup> Revel (2001:168) se expresa en términos similares a los de Roger Chartier matizando la 'realidad' de los modelos de comportamiento que son presentados en los manuales.



### 5.1. Criterios de selección de las publicaciones.

El conjunto de publicaciones referidas a las buenas maneras es extraordinariamente amplio. Éstas no han merecido hasta tiempos muy recientes una atención prioritaria como objeto de estudio. Es Norbert Elias quien en su obra El proceso de la civilización (Elias, 1987:128), advierte sobre la posibilidad de utilizar estas publicaciones como material empírico a partir del cual elaborar modelos teóricos generales. En su caso, para elaborar una teoría sobre el proceso de la civilización. Tras la estela de Elias se sitúan historiadores como Jacques Revel (2001) o Roger Chartier (1993), quienes haciéndose eco de la obra eliasiana, proceden al estudio de estas publicaciones desde diferentes ópticas apuntando nuevas posibilidades de análisis. Hasta este momento, sólo existían pequeñas monografías relativas a las buenas maneras circunscritas a periodos de tiempo y lugares muy concretos (Montandon, 1995:vii).

El interés por las publicaciones sobre buenas maneras se incrementa progresivamente<sup>19</sup> hasta que en el año 1995 aparece la primera bibliografía que compila, para distintos países europeos, este tipo de publicaciones ordenándolas de acuerdo con un criterio cronológico. Me refiero a la Bibliographie des Traités du Savoir-Vivre en Europe du Moyen Age á nos jours dirigida por Alain Montandon al frente del Centre de Recherches sur les Littératures Modernes et Contemporaines de la Universidad Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (Montandon, 1995).

Esta bibliografía proporciona, para el caso español, un amplio listado de manuales sobre buenas maneras, literatura cortesana, manuales de urbanidad y manuales de etiqueta entre los siglos XIII y XX. Tal y como señalan los compiladores, no es una bibliografía que en última instancia sea definitiva. Las buenas maneras, como ingrediente básico de la vida social, son tratadas desde perspectivas diversas en obras filosóficas, teológicas, morales y literarias (Montandon, 1995:vii). Esta circunstancia dificulta el establecimiento de límites genéricos entre obras sobre buenas maneras propiamente dichas y obras en las que las buenas maneras sean parcial o lateralmente tratadas. Como digo, el problema estriba en el establecimiento de esos límites genéricos entre obras propiamente de buenas maneras y obras que, refiriéndose a las buenas maneras, no hacen de éstas su contenido prioritario. Aún así, en la Bibliographie des Traités du Savoir-Vivre en Europe du Moyen Age á nos jours los compiladores, tal y

---

<sup>19</sup> Para la revitalización del interés por las publicaciones sobre buenas maneras cfr. Lasपाल (1998:202-207).

como señala Montandon, prefieren pecar por exceso que por defecto, y así, obras cuyos límites genéricos son confusos finalmente son incluidas en la selección.<sup>20</sup>

El criterio distintivo que se emplea en la bibliografía dirigida por Montandon es el de considerar obras sobre buenas maneras a aquéllas en las que preceptos, normas y recomendaciones acerca de la interacción social tienen un carácter prioritario y central; aquéllas que sitúan la interacción social en un primer plano de atención.<sup>21</sup> Sin embargo, el concepto de interacción social como criterio distintivo resulta amplio y difuso en exceso. Dicho concepto remite inicialmente y de un modo general a los vínculos y relaciones que se establecen entre elementos constitutivos de la realidad social como son el individuo y el grupo. Más allá de esta acepción inicial de carácter descriptivo, la sociología ha realizado notables esfuerzos para estudiar la interacción social, tal y como lo demuestran las aportaciones de Weber, Schutz y Mead. De forma global, tales aportaciones inciden en la idea de considerar la interacción social como un enlace entre los sentidos subjetivos que otorgan las personas a sus acciones y a las ajenas. En consecuencia, será el estudio del significado de dicho enlace lo que suponga el substrato central de la interacción social. Adoptar esta vía de estudio terminaría por ampliar sobremanera los límites ya definidos para la investigación: hablar de interacción social en términos generales implica referirse a un abanico demasiado amplio de cuestiones. Con todo, dada la variedad y heterogeneidad de textos que hacen de las pautas de regulación conductual y afectiva su tema central, se entiende que sea preciso emplear un criterio amplio y generalista capaz de englobar bajo su denominación textos de muy diferente pelaje. Así, el listado de obras que ofrece la Bibliographie des Traités du Savoir-Vivre en Europe se convierte en un listado excepcionalmente extenso. Ya advierte el compilador que se pecará por exceso antes que por defecto. Por ello, pueden encontrarse obras que versan sobre la formación del soldado, la instrucción eclesiástica y doctrinal, la organización del matrimonio, las artes culinarias, el ceremonial, el protocolo, la retórica, los juegos, el baile, la gramática, la historia o la esgrima. Si bien pueden encontrarse en ellas referencias a las buenas maneras, no les dispensan un tratamiento central y así, se alejan del cometido de esta investigación.

---

<sup>20</sup> Montandon hace suyas unas palabras de la autora Ruth Kelso al respecto de la inclusión en listas bibliográficas de obras cuyos límites genéricos no estén claros: "(...) *Muchos de los libros que figuran en estos listados resultan dudosos en cuanto a su inclusión, pero he tomado la decisión de errar antes por exceso que por defecto*". Cfr. Montandon (1995:ix).

<sup>21</sup> Afirma Montandon: "*Consideramos como tratado de buenas maneras todo texto en el cual las consideraciones relativas a las interacciones sociales sean las primeras*". Montandon (1995:viii).

Es preciso, pues, establecer una serie de criterios distintivos que permitan discriminar unas publicaciones de otras en aras de su pertinencia para esta investigación. Los criterios de los que voy a valerme son los que siguen:

- Las publicaciones seleccionadas han de abordar las cuestiones que he definido como preferentes para mi investigación. (conversación, vestimenta, saludo, comida, trato, higiene, aseo). A la hora de definir el objeto de estudio de esta investigación delimité las cuestiones que serían de interés prioritario para el análisis: no trataré todo aquello que caiga bajo el dominio de la interacción social sino tan sólo aspectos de la misma referidos a la conversación, la vestimenta, el saludo, la comida, el trato, la higiene, el aseo y la regulación de las necesidades fisiológicas. Las cuestiones que voy a tratar son aspectos puntuales dentro del extenso campo de la interacción social. Empero, son estas cuestiones las tenidas por básicas a la hora de enjuiciar el grado de civilización de un individuo; se trata de cuestiones preferentes y recurrentes siempre que nos referimos a las buenas maneras.

- Las publicaciones seleccionadas deben efectuar una presentación de estas cuestiones de forma sistematizada haciendo de ellas cuestiones centrales y prioritarias en el desarrollo de cada obra. Como ya he señalado, son muchos los tipos de publicaciones en los que podrían hallarse testimonios acerca de las buenas maneras mas de lo que aquí se trata es de que estas buenas maneras ocupen una posición central en la obra; esto es, que se trate de obras elaboradas ex-profeso en torno a ellas, ya sea en su totalidad o incluyendo partes significativas con peso substancial en el global de la obra.

- Las publicaciones seleccionadas deben, además, gozar de un estatuto reconocido en tanto obras relevantes por los siguientes motivos:

\*por constituir en su género una obra pionera y modélica que haya servido como patrón de referencia para obras posteriores y fuente de inspiración para otros autores. Se trataría en este caso, de obras seminales cuya impronta se mantiene en muchos casos siglos después de su publicación.

\*por ser versiones en castellano de obras reputadas en Europa. En este caso, no se trata exactamente de traducciones como de reproducciones no totalmente fidedignas de los modelos originales; reproducciones que experimentan diversas modificaciones con el fin de adaptarlas a las peculiaridades del país en el que van a ser leídas.

\*por ser obras de cabecera y de relevancia significativa para colectivos y grupos sociales. Así, colectivos y grupos como la nobleza, los cortesanos, los criados y sirvientes, los infantes, el alumnado infantil, las damas, las familias o los profesionales entre otros cuentan con publicaciones especialmente destinadas a ellos y por esto, de uso generalizado entre tales colectivos.

\*por ser obras que gocen de reconocimiento y validez legal a efectos de su publicación y uso. Reconocimiento y validez legal son por lo general otorgados por una institución como el Estado que, de ese modo, se asegura un grado notable de control sobre los contenidos que se desea transmitir. Esta sanción estatal de los textos se desarrolla con mayor intensidad y visibilidad a partir del siglo XIX en consonancia con el crecimiento de la escuela y la asunción progresiva por parte del Estado de funciones en aras de la homogeneización cultural, política, económica y administrativa del territorio. A resultas de esto, tales textos gozarán de una amplia difusión en el sistema de instrucción primaria español.

\*por tratarse de obras de lectura generalizada y de éxito entre el público lector. Se trata de obras sobre las que existen testimonios o datos (reediciones, ventas, ejemplares en bibliotecas... que confirman su carácter de obra demandada) que avalan tal éxito y en consecuencia la generalización y la repercusión social de las mismas.

\*por tratarse de obras con un declarado afán didáctico y pedagógico en el terreno de las buenas maneras y la regulación emocional. Para ello, se estructuran con arreglo a tal vocación y recurren a procedimientos de aprendizaje (reglas mnemotécnicas, versificación, fórmulas catequéticas de pregunta-respuesta, ejercicios de repaso, cuestionarios...) con el fin de que sus contenidos sean debidamente asimilados por el lector.

Recojo a continuación una primera enumeración de los textos seleccionados para la reconstrucción de cada uno de los códigos indicando título, fecha de publicación y autor. Se trata de un primer contacto con estas publicaciones ya que en cada capítulo dedicado a códigos incluiré una caracterización más amplia y detallada de cada texto seleccionado.

Para el código de la cortesía bajomedieval los textos seleccionados son:

*El Libro del Brocado* de Al-wassa (Se desconoce el año exacto de aparición aunque se sabe que el autor nació en el año 860 y murió en el 930)

*Lo Crestiá* (1379) de Francesc Eiximenis.

*Arte Cisoría* (1423) de Enrique de Villena

*Urbanidad y buenos modales en la mesa medieval* (1995) (Selección de textos originales de Francesc Eiximenis, Enrique de Villena, Pedro Alfonso, San Vicente Ferrer y Ruy González Clavijo compilados por Paulina López Pita y José Luis Martín)

Para el código de la cortesía moderna:

*De la Urbanidad de las maneras en los niños* (1530) de Erasmo de Róterdam  
*Diálogos* (1538) de Juan Luis Vives  
*Galateo Español* (1593) de Lucas Gracián Dantisco  
*Documentos de la Buena Crianza* (1599) de Francisco de Ledesma

Para el código de la prudencia:

*Aviso de privados y despertador de cortesanos* (1539) de Antonio de Guevara.  
*Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles* (1595) de Pedro López de Montoya.  
*Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) de Baltasar Gracián.  
*Nudrición Real* (1671) de Pedro González de Salcedo  
*Recetas morales, políticas y precisas para vivir en la Corte* (1734) de Gómez Arias.  
*La urbanidad y cortesía universal que se practica entre las personas de distinción* (1744) de François Callieres.

Para el código de la civilización:

*Libro de Urbanidad y cortesía para el uso de las escuelas* (1795) de Antonio Cortés Moreno.  
*El maestro de sus hijos ó sea la educación de la infancia. Lecciones en forma de diálogo sobre la moral, la virtud y la buena crianza* (1864) atribuido a Mr. Blanchard.  
*Lecciones de moral, virtud y urbanidad* (1897) de José de Urcullu.  
*Las obligaciones del hombre* (1900) de Juan Escoiquiz.  
*Compendio del Manual de Urbanidad y buenas maneras* (1910) de Manuel Antonio Carreño.  
*El libro de los deberes* (1916) de José Caballero.  
*Nociones de Urbanidad y deberes religiosos y sociales* (1923) de José Martínez de Aguiló.  
*Nociones de fisiología, higiene y urbanidad* (1924) de Miguel Porcel y Riera.  
*Tratado completo de urbanidad en verso para uso de las niñas* (1925) De José Codina.  
*El amigo de los niños (s/d)* del Abad Antoine Sabatier.  
*Urbanidad. Reglas y consejos para escolares* (1948) de Antonio Roig.  
*Convivencia social (Formación familiar y social. 2º curso)* (1958) de Carmen Werner Bolin  
*Fundamentos (Libro 3º correspondiente al 2º ciclo de enseñanza elemental)* (1958) sin autor especificado.  
*Manual de moral y urbanidad* (1966) de José M. Valverde Butrón.  
*La etiqueta hoy* (1986) de Natalie Devalls  
*El libro del saber estar. La urbanidad y los usos sociales* (1990) de Camilo López.

Para el código de la civilización reflexiva:

*Tus zonas erróneas* (1978) de Wayne W. Dyer  
*Usted puede sanar su vida* (1989) de Louisie L. Hay.  
*Ámate a ti mismo: cambiarás tu vida. Manual de trabajo* (1990) de Louisie L. Hay.  
*¿Qué es inteligencia emocional?* (1997) de Doris Martín y Karin Boeck  
*El respeto hacia uno mismo* (1997) de Nathaniel Branden  
*Crisis ¿qué crisis?* (1999) de Regine Schneider.  
*Vampiros emocionales* (2001) de Albert J. Bernstein  
*El camino de la autodependencia* (2002) de Jorge Bucay

La casi totalidad de las obras seleccionadas figuran en la Bibliographie des Traités du Savoir-Vivre en Europe du Moyen Age á nos jours al tratarse esta

compilación de un texto pionero en la recopilación de materiales sobre buenas maneras construido rigurosamente por especialistas en la materia de diferentes países. La excepción la constituyen las obras de autoayuda empleadas para el estudio del código de la civilización reflexiva por no ajustarse su contenido y temática a los propósitos establecidos en esta compilación bibliográfica.

Con todo, el estudio de cada código de buenas maneras se realiza a partir de un número reducido de obras de acuerdo con los criterios antes citados. Esta investigación no puede abarcar el estudio de todas las obras que se ajustasen a los criterios establecidos puesto que desbordarían el marco temporal y material previsto. Es preciso, en último término, optar por aquéllas que se presupone vayan a proporcionar mejor y más abundante información. Presuponer esto comporta asumir un margen de arbitrariedad en la elección de las obras que me conduzca a desechar obras que otros sí incluirían en su análisis. Asumo, pues, ese margen de arbitrariedad y los inconvenientes que puedan derivarse de tal asunción siendo consciente de que la elección de las obras objeto de análisis pudiera haber sido, en otros casos, diferente de la que propongo; no tanto en lo que se refiere a obras consideradas de referencia como a otras menos conocidas y publicitadas. Así pues, admito que existirán sin duda alguna obras que respondiendo a los criterios que establezco no hayan sido incluidas en esta investigación; esto es, admito la posibilidad de ausencias. Frente a esto, es preciso reseñar las limitaciones temporales y materiales que como investigador hay que asumir y que en muchos casos conducen a decantarse por obras que sean accesibles o resulten fácilmente disponibles, siempre y en todo caso, respetando los criterios de selección que he fijado. Acceso y disponibilidad significan en este caso que los fondos bibliográficos objeto de pesquisas sean, como es mi caso, los de la Biblioteca Nacional, las bibliotecas de las facultades de Ciencias Políticas y Sociología, Geografía e Historia, Educación, Ciencias de la Información, Filosofía, Psicología, Filología, Medicina, Ciencias Económicas y Trabajo Social de la Universidad Complutense de Madrid, la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense y la Biblioteca Municipal de Pozuelo de Alarcón.

## 6. Límites de la investigación

Quisiera dar por concluido este capítulo de corte metodológico efectuando una síntesis de los límites de esta investigación. Se trataría de ofrecer una panorámica de la

misma a la vez que se acota para especificar lo más claramente posible su alcance; aclarar, pues, qué abarca y comprende y qué excluye o desecha.

-- La investigación se centra en nuestro país y en el devenir de su proceso civilizatorio.<sup>22</sup> Como tal proceso, únicamente puede observarse de forma diacrónica. Es preciso fijar un arco temporal que permita su observación en tanto proceso. El arco que esta investigación maneja es amplio y discurre entre el Bajomedievo (siglo XIII) hasta nuestros días. Abarcar un periodo de tiempo tan extenso obedece a ese propósito de observar un proceso que como tal, precisa de siglos para conformarse, y en consecuencia, requiere también para su análisis que se considere desde la óptica de los siglos. Mas la contrapartida es obvia. Un periodo de este calibre comporta la generalización, el pasar por alto matices, dejar de lado ideas que otros considerarían relevantes e interpretar incorrectamente determinados hechos o ni siquiera tener en cuenta datos o ideas significativas. De que existirán esas ausencias estoy totalmente seguro. Pero también secundo las palabras de Charles Tilly (1992: 14) cuando afirma que la crítica a la variable ausente sólo es legítima cuando esa ausencia de lugar a una falsa lectura de las conexiones que se dan entre las variables que sí están presentes. De lo que se trata no es de ofrecer explicaciones totales sino de entender adecuadamente las conexiones principales.

-- Es preciso establecer acotaciones en lo relativo a la selección de textos. Los criterios que he empleado en esa selección ya han sido enumerados anteriormente. De nuevo advierto que quizá en función de otros criterios, la selección hubiera resultado distinta. Las dificultades para dar con los textos susceptibles de análisis aumentan conforme retrocedemos en el tiempo. La reconstrucción de los códigos se realiza en cada caso con un número desigual de textos asumiendo, de nuevo, la incertidumbre de no saber si son o no un número adecuado como para proceder a tal reconstrucción. En cualquier caso, la

---

<sup>22</sup> El hecho de haber encuadrado la investigación en España ha supuesto encaminar las pesquisas bibliográficas hacia autores de nuestro país que son los que, en su mayoría, han escrito sobre buenas maneras en España. Dejando de lado las fuentes españolas, existe bibliografía adicional, fundamentalmente centrada en Francia, Reino Unido e Italia. Una primera aproximación a las claves de la literatura de cortesía bien puede ser Montandon (1995a). Estudios que hacen referencia al ámbito francés son Stanton (1980), Magendie (1993), Romagnoli (1995) y Muchembled (1998). En el ámbito inglés cabe citar Nicholls (1985), Anderson (1992), Morgan (1994), Anderson (1996) y Bryson (1998). Para Italia pueden verse Ossola (1987), Saccone (1992) y Prodi (1994). Estudios de tinte generalista y más próximos al campo de la filosofía son Ramage (1973), Lacroix (1990), Natta (1991), Pernot (1996) y Jonson (1999).

decisión de no incorporar más fuentes documentales se tomará siempre que considere que el material reunido es el suficiente para escribir con fundamento y garantías.

-- El código social de buenas maneras no incluye el campo total de la interacción humana sino aspectos restringidos de la misma. La interacción humana define un campo tan vasto de cuestiones que desbordaría los cometidos de la investigación. Esas restricciones se establecen a partir de una primera exploración de las publicaciones que permite avistar qué temas son recurrentes y por ello, objeto privilegiado de atención. También, por motivos ya expuestos, dejo de lado el ceremonial y el protocolo, ambos afines a las buenas maneras pero con un sentido más público, estricto y pomposo que éstas.

-- Desecho la literatura como material substantivo de análisis si bien lo empleo exclusivamente a título ejemplificador e ilustrativo. Son muchas las obras literarias que contienen ejemplos de buenas maneras pero considerarlas como materia substantiva de análisis supondría lidiar con el complejo estatuto de la literatura en tanto manifestación artística. Al cabo, supondría una ampliación de la investigación que excede las fronteras de la misma.

-- Al decantarme por la reconstrucción de los códigos siempre que sus preceptos queden recogidos por escrito en diversos textos y publicaciones sobre buenas maneras soy consciente de que dejo de lado otras posibles fuentes que pudieran ser pertinentes. Lo cierto es que aquello que queda fijado por escrito resulta tangible, accesible y manejable para el investigador. Mi objetivo es reconstruir los códigos sociales de buenas maneras a través de las publicaciones. No es en ningún momento elaborar una suerte de historia de las buenas maneras en España ni tampoco establecer un contraste sistemático entre conductas prescritas y deseables y pautas reales y cotidianas de comportamiento.

-- Tampoco abordo de forma específica los mecanismos de transmisión entre grupos sociales de los modelos de buenas maneras y regulación de la afectividad. Apunto tendencias generales en las que sería necesario profundizar. Empero, un ejercicio de esta naturaleza, afín al campo de la sociología de la moda, desborda lo previsto para esta investigación.



Tratando de identificar los límites de la investigación se accede directamente a las limitaciones de la misma. No es ésta una investigación total y por ello, todo cuanto ha sido desechado bien puede constituir material fecundo para posteriores investigaciones. Así, pueden señalarse diversos interrogantes que quedarían pendientes de contestación: ¿Existen peculiaridades y especificidades territoriales en el proceso civilizatorio español?, de haberlas, ¿cuáles son sus características y desarrollos temporales? ¿existen otros textos capaces de ofrecer perspectivas diferenciadas de los códigos que van a reconstruirse? ¿qué otros aspectos de la interacción humana resultarían relevantes como complemento para la investigación que aquí se desarrolla? ¿cómo han reflejado las obras literarias el proceso civilizatorio español? ¿en qué medida han contribuido a forjarlo? ¿qué salvedades pueden distinguirse en el nivel 'macro' del proceso civilizatorio en nuestro país? ¿qué peso tiene la religión como elemento de autocontrol en este proceso? ¿cómo se han concretado y difundido socialmente los modelos de conducta y gestión emocional propuestos por los códigos? ¿qué peso es atribuible a la variable género en la configuración de modelos distintivos para el varón y la mujer?...<sup>23</sup> En definitiva, he tratado de señalar explícitamente límites y limitaciones sin perjuicio de que existan otros u otras que no haya considerado por omisión o por que sencillamente no acierte a ver. Tanto de lo mismo sucede con las posibles líneas de investigación que apuntan los interrogantes que he formulado.

---

<sup>23</sup> A día de hoy, tengo noticia de dos tesis doctorales, ambas desde la Universidad de Navarra, en las que se abordan cuestiones afines a las de esta investigación. La primera, de Pablo Orduna Ortús (Departamento de Historia Moderna), estudia el proceso civilizatorio en una sociedad de frontera como la navarra. Analiza manuales de cortesía de los siglos XVI y XVII y la plasmación práctica de sus principios a través de fuentes como, por ejemplo, los procesos judiciales de injuria. La segunda, de Alejandro García Martínez (Departamento de Filosofía), se interesa por la vida y obra de Norbert Elias. A resultados de esta investigación, el propio autor ha publicado un cuaderno que lleva por título "La sociología de Norbert Elias. Una introducción" (Clásicos de la Sociología. Cuadernos de Anuario Filosófico, EUNSA, Universidad de Navarra, 2003). Debo ambas referencias a Jesús M. Usunáriz, Rocío García Bourrellier y Ana Zabalza, quienes desde Navarra han atendido mis peticiones con cordialidad, disposición y eficacia. También en la Universidad de Navarra pero en su Departamento de Educación, quisiera dejar constancia de la colaboración bibliográfica que me ha brindado Javier Laspalas. Interesado en el tema de la cortesía desde la óptica de la historia de la educación, sus trabajos son de gran utilidad en esta investigación.

## **II. LA SOCIOLOGÍA DE NORBERT ELIAS: Programa teórico y teoría del proceso civilizatorio**

### **1. Una carrera de fondo: Apunte biográfico sobre Norbert Elias**

La vida de Norbert Elias es sinónimo de avatares, contratiempos y reveses. Rememorarla es recordar una sucesión de tribulaciones tras las que parece casi un milagro que alguien pueda salir indemne. Fueron precisas extraordinarias dosis de tenacidad y confianza en las propias capacidades para afrontar todos y cada uno de los obstáculos que hubo de sortear hasta alcanzar, ya en una edad avanzada, el reconocimiento académico y científico que hoy le dispensa la comunidad sociológica. Elias nunca desistió:

"Nunca llegué a rendirme (...) Lo que no comprendo bien de todo ello es que nunca planeé mi vida. He pasado por ella como el jinete sobre el lago de Constanza, sin miedo a que pudiera romperse el hielo. Este es mi sentimiento ante la vida". (Elias, 1995:81)

Estas palabras muestran lo irreductible de su vocación: aprender, investigar y enseñar. Y resaltando esta idea es como he querido comenzar este breve recorrido por su vida.

Norbert Elias nace en Breslau -la actual Wroclaw sita en Polonia- el 22 de Junio de 1897.<sup>24</sup> Hijo de Hermann y Sophie, ambos judíos, fue criado y educado en un ambiente típicamente burgués y alemán. Sin declararse nacionalista, reconoce a lo largo de su vida una profunda identificación con la cultura alemana, forjada mediante tempranas lecturas de Goethe, Schiller y Kant. Su condición de judío también es reconocida si bien admite poseer una vaga conciencia de pertenencia a esta comunidad religiosa cuando aún es niño. Participa en la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y a continuación inicia sus estudios universitarios. Filosofía y medicina son las carreras elegidas aunque ésta última la abandonaría dedicando todos sus esfuerzos a la primera. Su tesis doctoral -finalizada en 1924 con el título "Idea e individuo. Una investigación

---

<sup>24</sup> Imprescindibles para conocer la vida de Elias son la extensa entrevista biográfica y la evocación que el propio autor realiza de su formación intelectual en Elias (1995). Una presentación sintética que aúna biografía en el plano intelectual y vital se encuentra en Béjar (1994).

crítica sobre el concepto de Historia" (Lepenes, 1977:57)- le vale continuos enfrentamientos con su director, Richard Honigswald, debido a la crítica que Elias realiza de los *a priori* kantianos; crítica no admitida por quien le dirige. En 1925 deja Breslau y marcha a Heidelberg donde accede por primera vez a parte importante del *corpus* clásico de la sociología representado por las obras de Max Weber, Georg Simmel o Karl Marx. Posteriormente, en Francfort, será ayudante de Karl Mannheim a la espera de conseguir su habilitación como profesor universitario.

El ascenso del nacionalsocialismo y el clima de efervescencia e incertidumbre políticas alientan su salida del país. Su destino será Francia. Se establece en París y allí, ante la imposibilidad de lograr un puesto en la universidad, monta una fábrica de juguetes que finalmente quebrará. Elias vive al día, salvando cada jornada *in extremis*, pasando incluso hambre en la capital gala. Las sombrías perspectivas de futuro le empujan de nuevo a hacer las maletas. En 1935, Elias llega a Londres, donde un comité de refugiados judíos le asigna una modesta cantidad de dinero a fin de que pueda trabajar en la confección de su *opus magnum*: El proceso de la civilización (Elias, 1987). En la British Library descubre los viejos manuales de urbanidad de Erasmo de Rotterdam y Courtin. A partir de ellos, y por espacio de tres años, elabora su teoría del proceso civilizatorio.

En 1938 ve a sus padres por última vez. Le visitan en Londres y regresan a Alemania convencidos de que su condición de judíos no es, en última instancia, un peligro para sus vidas. Su padre muere en Breslau en 1940 y su madre es deportada al campo de concentración de Auschwitz en 1941, probable fecha de su muerte. Al menos así figura en la página inicial de El proceso de la civilización, dedicado por Elias a la memoria de sus padres.

El proceso de la civilización, escrito originalmente en alemán, se publica por primera vez en Suiza en el año 1939. Apenas conoce difusión. Suele decirse que se publicó en un mal momento, en un mal lugar y en un mal idioma: en 1939, en Suiza y en alemán (Featherstone, 1987:195). Lo cierto es que media un gran lapso de tiempo entre su redacción primigenia y su posterior traducción a otras lenguas: alrededor de unos cuarenta años. El proceso de la civilización aparece en francés en 1973, en inglés en 1978, en italiano en 1983 y en español en 1987 (Béjar, 1993:115).

Elias logra un puesto académico en 1954 en el departamento de sociología de la Universidad de Leicester. En el Reino Unido permanece hasta 1975. Durante este periodo desarrolla estancias como profesor invitado en universidades alemanas y

holandesas, circunstancia que, a la postre, posibilitaría su progresiva salida del mundo académico anglosajón.

Solo cuarenta años después de su primera exposición de la teoría del proceso civilizatorio, Elias va a ser reconocido por la grey sociológica. En 1977 recibe el Premio Adorno de la ciudad de Francfort y once años más tarde el Premio Amalfi por La sociedad de los individuos (Elias, 1990). Es en Holanda donde deja discípulos y donde por primera vez se zafa de la condición de marginado que siempre le acompañó. Muere en Amsterdam el 1 de Agosto de 1990.

Sin ningún género de dudas, El proceso de la civilización es la obra cumbre y central de Norbert Elias. Su teoría del proceso civilizatorio constituye la línea transversal que atraviesa todas y cada una de sus obras. Esa presencia se advierte nítidamente en tanto prisma con el que Elias observa variados y diferentes temas: la sociedad cortesana en tiempos de Luis XIV -La sociedad cortesana (Elias, 1982)-, la solitaria condición de viejos y moribundos -La soledad de los moribundos (Elias, 1987a)-, el devenir de la guerra fría -Humana Conditio (Elias, 1988)-, el problema del tiempo -Sobre el tiempo (Elias, 1989)-, la relación entre las partes -individuo- y el todo social -La sociedad de los individuos (Elias, 1990)-, la sociología del conocimiento -Compromiso y distanciamiento (Elias, 1990a)-, la figura de Mozart en su contexto socio-histórico -Mozart. Sociología de un genio (Elias, 1991)-, el deporte y el ocio -Deporte y ocio en el proceso de la civilización (Elias y Dunning, 1992)-, la dimensión antropológica del símbolo -Teoría del símbolo (Elias, 1994)-, el proceso civilizatorio alemán en el siglo XX -The Germans (Elias, 1996)- y los problemas fundamentales de la teoría sociológica -Sociología fundamental (Elias, 1999).

Las razones que explican el tardío reconocimiento de Elias por parte de la comunidad sociológica son de diversa índole. El proceso de la civilización, como ya he apuntado, es publicado en un mal momento, idioma y lugar. Sin duda, tal circunstancia entorpeció sobremanera su difusión. En 1939, Europa vive confusa ante los movimientos de Hitler y se prepara para entrar en un conflicto bélico que a escala mundial se prolonga hasta 1945. Añádase que un libro sobre la civilización y escrito en alemán resulta poco menos que sospechoso en este tiempo. Transcurren cerca de cuarenta años hasta que es traducido a otros idiomas, hecho que debe contar también a la hora de entender por qué su obra será estudiada mucho después de su publicación. Elias tampoco logra un puesto académico estable hasta 1954 cuando cuenta ya con

cerca de sesenta años. Con todo, a los sesenta y cinco, aún debe partir para Ghana, seguramente por razones económicas, a impartir clases de sociología (Béjar, 1993:113).

Junto a estas razones de orden vital y académico coexisten otras de naturaleza intelectual. La sociología eliasiana no se identifica en su totalidad con ninguna tradición teórica -marxismo o funcionalismo- de las imperantes en el momento de ser publicado El proceso de la civilización (Lepenies, 1977:61). Además, la teoría del proceso civilizatorio es construida sin referencias explícitas a teoría sociológica alguna. Si bien, como veremos más adelante, retoma cuestiones tratadas por Hegel, Durkheim, Weber o Freud, y si bien las alusiones a estos dos últimos son más claras, en general Elias no identifica claramente las fuentes de las que bebe su teoría. El autor alega en su defensa que cuando escribió El proceso de la civilización su conocimiento del corpus sociológico clásico era escaso, circunstancia que le permitió, por otra parte, exponer sus propias ideas con mayor libertad al no sentirse lastrado por las aportaciones de los clásicos de la teoría social. Así lo declara Elias:

"Soy muy consciente de que otros me han influido, de que he aprendido de otros, aunque no sólo de los libros sino también de los acontecimientos de mi tiempo. Y si ha sido de los libros, lo que menos me ha influido han sido las teorías de los sociólogos... Creo que probablemente las ideas de Freud han tenido mayor influencia sobre mi pensamiento que las de cualquier otro teórico social. De hecho, creo que mi capacidad para escribir El proceso de la civilización se debe hasta cierto punto al hecho de que mi conocimiento de las obras que ahora se consideran clave para un sociólogo era en aquel momento muy deficiente"<sup>25</sup>

Así pues, razones de orden vital, académico e intelectual explican el porqué del abandono de su obra durante tanto tiempo. A finales de los años setenta Elias es descubierto coincidiendo con la obtención del premio Adorno y la publicación en inglés de El proceso de la civilización. Hasta su muerte disfrutaría del reconocimiento que se le había negado y progresivamente verían la luz trabajos que toman en consideración sus aportaciones, ora para discutirlos, ora para trabajar con ellos y sobre ellos.<sup>26</sup> Hoy es, en mi opinión, un autor ya clásico a la altura de aquellos que, curiosamente, Elias afirmó en su momento desconocer.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Citado en Béjar (1993:116).

<sup>26</sup> Smith (2001:13-14) contabiliza el número de publicaciones en el *Social Sciences Index* que toman el trabajo de Elias como referencia central así como el número de publicaciones que lo citan en su bibliografía. En ambos casos, el número se incrementa paulatinamente desde 1981 hasta 1996.

<sup>27</sup> El proceso de la civilización figura entre los diez libros más influyentes en el trabajo de los sociólogos tal y como declararon en una encuesta los miembros de la International Sociological Association (ISA)

## 2. El programa teórico de Norbert Elias

. La investigación, que discurre a lo largo de las páginas de El proceso de la civilización, no es únicamente una tesis puntual que explica el cambio conductual y emocional del ser humano sino también un modo de hacer sociología que rechaza frontalmente las convenciones y asunciones teóricas adoptadas por las ciencias sociales, y la sociología en concreto.<sup>28</sup>

A juicio de Norbert Elias, tres son las tareas básicas que debe acometer el sociólogo. La primera es la investigación y explicación de las regularidades concretas a las que se encuentran sometidos los hombres en sociedades específicas. La segunda es desarrollar un aparato conceptual que permita hablar y pensar sobre tales regularidades. La tercera consiste en la provisión de representaciones que se ajusten adecuadamente a las configuraciones sociales formadas por los individuos (Elias, 1999:19). Para enfrentar tales tareas, la sociología ha de liberarse tanto de las dicotomías teóricas reductoras como de una consideración estática de la sociedad. Sólo de esta manera deviene provechoso el conocimiento sociológico. El primer movimiento liberador consiste en la superación de la dualidad 'individuo/'sociedad' mediante el concepto de *configuración*. El segundo movimiento remite a la superación del estatismo sociológico gracias a la apuesta por un enfoque dinámico que hace hincapié en el cambio como elemento constitutivo de la vida humana. Veamos a continuación como puede la sociología, según Elias, proceder a ese doble movimiento liberador.

### 2.1. La superación de la dicotomía individuo/sociedad

El pensamiento dicotómico ha lastrado la sociología desde su nacimiento. Ésta ha venido desarrollándose de acuerdo con oposiciones conceptuales. Bien puede ser el

---

con motivo del XIV Congreso de Sociología de Montreal (1998). A los miembros de la ISA se les pidió que mencionaran los cinco libros de sociología del siglo XX que habían sido determinantes en su propio quehacer como sociólogos. Elias y El proceso de la civilización aparecen por detrás de Weber (Economía y Sociedad; La ética protestante y el espíritu del capitalismo), Mills (La imaginación sociológica), Merton (Teoría y estructura sociales), Berger y Luckmann (La construcción social de la realidad), y Bourdieu (La distinción); y por delante de Habermas (La teoría de la acción comunicativa), Parsons (La estructura de la acción social) y Goffman (La presentación de la persona en la vida cotidiana). Con todas las limitaciones que posee este tipo de consulta no deja de ser clarificador el panorama que proporciona de la sociología del siglo XX. Cfr. Lamo de Espinosa (2001:22-30).

<sup>28</sup> Que El proceso de la civilización sea mucho más que una profunda y amplia investigación sociohistórica lo demuestra su larga introducción en la que se abordan debates cruciales para la sociología y en la que Elias esboza alguna de sus propuestas teóricas renovadoras. Véase Elias (1987:9-46).

individuo frente a la sociedad, la estructura frente al cambio o la objetividad frente a la subjetividad. Para Elias, todas estas categorías -individuo, sociedad, estructura, cambio, objetividad o subjetividad- vienen dadas de antemano y de ellas se sirve la sociología para estudiar el acontecer social. Categorías reductoras e insuficientes que han de ser superadas. Para este autor, la contraposición dicotómica más habitual en la sociología es la que se establece entre individuo y sociedad. Individuo y sociedad son concebidos como realidades no discutibles; realidades que interpenetrándose dan lugar a la complejidad de lo social.<sup>29</sup>

La sociología presenta una acusada tendencia substancialista según la cual se entiende que bajo cada palabra que utiliza existe una realidad homogénea claramente delimitada (Corcuff, 1998:24-26).<sup>30</sup> De esta manera, resultaría evidente la existencia del individuo, de un Yo distinto y separado respecto a una sociedad que es exterior a dicho Yo. Analicemos el primer concepto de la dicotomía, el concepto de *individuo*.

La noción de ser humano como *individuo* reenvía a una concepción de hombre como mundo cerrado en sí mismo, como universo que existe con independencia del mundo exterior. El cuerpo sería el recipiente que custodia el auténtico Yo; un Yo básicamente encapsulado. A este modelo de ser humano lo denomina Elias *Homo Clausus*, modelo que tiene como antecedente teórico el *Homo Philosophicus* que fundara Descartes. El *Homo Philosophicus* describe un modelo de ser humano que conoce por sus propios medios; un ser humano que encuentra en su duda metódica la garantía de que su existencia es real y que se relaciona con el mundo a partir de los propios mecanismos que él genera independientemente de las constricciones, condiciones o influjos derivados del marco social. El individuo, en su versión *Homo Clausus*, sería lo auténticamente existente y la sociedad poco más que un cúmulo de unidades aisladas, esto es, individuos, cuya esencia reside en su interioridad.<sup>31</sup> La crítica de Elias al *Homo Clausus* concluye que esta concepción impide un conocimiento cabal del fenómeno humano y social. Mas también es una crítica moral: el concepto de *Homo Clausus* preconiza un ideal de ser humano encerrado en sí mismo que legitima una

---

<sup>29</sup> Elias (1990:15-84) es imprescindible para esta cuestión.

<sup>30</sup> El propio Elias manifiesta al respecto: "*La tendencia de nuestros idiomas a situar en el centro de atención sustantivos a los que se confiere un carácter de cosas en estado de reposo y a expresar todos los cambios y los movimientos mediante atributos o verbos, pero en todo caso como algo adicional, es muchas veces inadecuada*". Elias (1999:135).

<sup>31</sup> Elias señala que esta distinción entre el interior humano y el mundo exterior está presente en la obra de filósofos como Platón, Leibniz, por supuesto que Descartes, Kant o en la de literatos como Virginia Woolf. Cfr Elias (1987:37). Para la revisión crítica de las nociones *Homo Philosophicus* y *Homo Clausus* cfr. Elias (1987:30-42).

convivencia humana acaso menos rica y constructiva. Elias, con su ataque al *Homo Clausus* y su intento de superación del dualismo individuo/sociedad evidencia una notable preocupación por alcanzar quizá una sociedad más 'humana' o mejor equilibrada entre lo individual y lo colectivo.<sup>32</sup>

El otro elemento de la dicotomía es el de *sociedad*. Del mismo modo que sucedía con el concepto de individuo, puede otorgársele a la sociedad el estatuto de realidad total y así pergeñar una noción de ser humano determinado por constricciones sociales. Este modelo de ser humano es el que Elias conoce con el nombre de *Homo Sociologicus*, propio de las tradiciones marxista y durkheimiana. Simultáneamente, emergería un arquetipo de sociedad como ente autónomo e independiente de los actos individuales.

El siguiente cuadro presenta de manera esquemática cómo se entiende el objeto 'individuo' y el objeto 'sociedad' desde una óptica substancialista, ya sea próxima al 'individuo', ya sea próxima a la 'sociedad'. También acusa recibo de las corrientes teóricas que quedan de uno u otro lado de la dicotomía y del modelo de ser humano al que abocan.

PERSPECTIVA SUSTANCIAL	OBJETO		CORRIENTE TEÓRICA	MODELO DE SER HUMANO
INDIVIDUO	INDIVIDUO	SOCIEDAD	*Individualismo metodológico	*Homo Clausus
	*Auténtica realidad *Entidad claramente diferenciable	*Cúmulo de unidades aisladas		
SOCIEDAD	*Unidades homogeneizadas *Unidad determinada por constricciones sociales	*Entidad autónoma y real *Leyes de autoregulación específicas	*Holismo sociológico *Marxismo	*Homo Sociologicus

Cuadro 1. El objeto de la sociología desde perspectivas substancialistas.

Para la superación de esta dicotomía, Elias sugiere enfatizar la interdependencia como rasgo central de las relaciones entre los individuos. Se accede de este modo a una comprensión de la sociedad como entramado móvil y cambiante de interdependencias que vinculan entre sí a los seres humanos:

<sup>32</sup> El trasfondo moral de la crítica eliasiana al *Homo Clausus* es señalado por Bouza (1994:83-86) y Béjar (1993:120-123).



"Para aquellos seres humanos para los que resulta absolutamente obvia la idea de que su propia persona, su 'ego', su 'yo', o cualquiera que sea el nombre que se le dé se encuentra encerrado en su 'interior' frente a los otros seres humanos y cosas, existiendo por sí mismo frente a lo que hay fuera, resulta muy arduo admitir la importancia de los hechos que demuestran que, desde pequeños, los individuos viven en interdependencia." (Elias, 1987:33)

Este énfasis en la interdependencia como elemento constitutivo de la vida humana le lleva a confeccionar un concepto que entiende supera la dicotomía hasta ahora tratada: el concepto de *configuración*.<sup>33</sup>

Con el concepto de *configuración*, Elias señala las formas específicas de interdependencia que ligan unos seres humanos con otros. Las diferencias existentes entre una u otra *configuración* se deben a la longitud y complejidad de las cadenas de interrelaciones que vinculan a los seres humanos. La *configuración* como entramado de interdependencias vendría a sustituir y superar nociones substancialistas como las de 'individuo' o 'sociedad' integrando ambas en un nuevo arquetipo, el de *configuración*, esencialmente caracterizado por la interdependencia. La interdependencia no supone la existencia de dependencias recíprocas equilibradas e iguales entre las personas. Las personas no gozan de una autonomía total sino que en función de las relaciones que se desarrollen puede poseerse un grado superior o inferior de autonomía siempre relativa. Existe una compleja red de interdependencias en cuyo seno el hombre se encuentra con un margen de acción concreto debido a los límites que impone la propia *configuración*.

La interdependencia, tal y como la formula Elias, presupone una noción de poder entendida no al uso conspirativo o impositivo sino de una manera relacional. Observar el poder desde una perspectiva conspirativa-impositiva permite realizar afirmaciones del tipo "esta persona acumula o tiene mucho poder". Para Elias, afirmaciones de semejante naturaleza son un despropósito. El poder es una relación asimétrica que se establece entre quien domina y es dominado en la que tanto uno como otro tienen poder sobre el prójimo aunque en diferente medida. Aquél que acumula mayores oportunidades de poder incrementa su margen de acción teniendo siempre presente que se encuentra bajo los dictados de la *configuración* que integra y las

---

<sup>33</sup> He optado por *configuración* puesto que así aparece traducido en la versión que manejo de La sociedad cortesana. Aquí figura por primera vez en toda su obra dicho concepto que también puede encontrarse traducido como *figuración* [Cfr. Elias (1999:147-160)] o *composición* [Cfr. Elias 1987:44-45)].

relaciones de interdependencia que en ella le ligan a otras personas.<sup>34</sup> El objeto de la sociología lo constituiría el estudio de estas configuraciones; integradas por personas, sus intercambios y las relaciones que allí se desarrollan.<sup>35</sup>

En síntesis, el programa teórico eliasiano, articulado alrededor del concepto de *configuración*, distingue los siguientes principios fundamentales (Mennell y Gousblom, 1998:39):

- a) El objeto de la sociología lo integran los seres humanos en plural, los cuales se hallan bajo variadas formas de interdependencia. La vida de los seres humanos es mediada por la *configuración* en la que se integran.
- b) Las configuraciones se encuentran en movimiento continuo, pudiendo experimentar cambios puntuales o sincrónicos o cambios a largo plazo o diacrónicos.
- c) Los cambios diacrónicos de las configuraciones no son ni planeados, ni previstos ni responden a tipo alguno de planificación racional a cargo de los individuos que conforman la *configuración*.<sup>36</sup>

Así pues, el concepto de *configuración* pone el acento en 1) la estructura como entramado que interrelaciona a los individuos, 2) en la procesualidad y 3) en la interdependencia (Ramos, 1994:39; nota 36):

La noción eliasiana de *configuración* no escapa a la crítica. Inicialmente cabe matizar su supuesta novedad. Elias vió en el concepto de *configuración* una promesa de síntesis y superación teórica gracias a los contenidos que le dan forma: procesualidad, poder e interdependencia. En la centralidad de esos contenidos radicaba, para él, su novedad. Sin embargo, corrientes sociológicas como el interaccionismo simbólico o la etnometodología también tienen en cuenta dichos contenidos al postular que el "yo", el significado o el comportamiento están ligados a procesos de interdependencia social. Interaccionismo simbólico y etnometodología ya habían argüido contra el funcionalismo que la realidad social no debía ser entendida como algo estático o

---

<sup>34</sup> Elias muestra empíricamente la naturaleza relacional del poder en su estudio sobre la sociedad cortesana e intenta sistematizarla teóricamente en los modelos de juego que incluye en su *Sociología fundamental*. Véanse Elias (1982:107-158, 159-196) y Elias (1999:85-122) respectivamente.

<sup>35</sup> Dice Elias: "*La imagen del hombre que se necesita en el estudio de la sociología no puede ser la de un hombre aislado o la de un homo sociologicus. Es manifiesto que el punto de partida para el estudio de la sociología es una imagen del hombre en plural, pluralidad de hombres en tanto que procesos abiertos e interdependientes*". Elias (1999:146).

<sup>36</sup> Abordaré esta cuestión del cambio de *configuración* en el epígrafe 2.2, dedicada al estudio de la noción eliasiana de cambio social.

independiente sino como un proceso (Layder, 1986:372). Elias ignora la aportación de estas escuelas sociológicas; hecho que le permite celebrar la ficticia novedad del concepto de *configuración*.

Enfoques relacionales-procesuales como el derivado del concepto de *configuración* también pueden encontrarse en Goffman o en corrientes psicológicas como la Gestalt. Es más, no es difícil observar paralelismos entre el énfasis eliasiano en las redes de interdependencia y el de los propios teóricos de Redes. Debido a eso, no resulta adecuada la visión eliasiana del concepto de *configuración* como representante de una posición absolutamente original con relación a otras teorías sociológicas. Más ajustado es señalar las afinidades que presenta la noción de *configuración* con otros enfoques sociológicos y ahondar en la potencialidad explicativa de tal noción como síntesis de perspectivas sociológicas dispares.<sup>37</sup> El concepto de *configuración* convive junto a conceptos afines promovidos por otras corrientes sociológicas por lo que su novedad no es tan radical como supone el propio Elias.

Tampoco es completo el concepto de *configuración*. Y no lo es puesto que margina en su tratamiento la dimensión subjetiva de los asuntos humanos; dimensión que Elias no desarrolla suficientemente (Rojek, 1986:584-5). Para el autor, los elementos que interrelacionan a los individuos en una configuración son las vinculaciones afectivas, vinculaciones económico-profesionales y vinculaciones estatales. Las vinculaciones afectivas son vagamente definidas como inclinación fundamental de la persona hacia los demás; como necesidad emocional profunda que siente una persona de establecer relaciones con otros miembros de su especie (Elias, 1999:164). Las vinculaciones estatales y económico-profesionales no acusan semejante vaguedad. Las primeras aluden a la unión de hombres para la defensa colectiva de su vida. Tienen una función defensiva a la par que ofensiva: actúan como repulsoras y promotoras de ataque frente a otros grupos por los motivos que fuere (Elias, 1999:167). Las segundas se refieren a los fenómenos de interdependencia que tienen lugar a la luz de la división del trabajo y la especialización funcional que ésta conlleva (Elias, 1999:170). Si las vinculaciones económico-profesionales y las vinculaciones estatales gozan de un desarrollo que deja meridianamente claro su contenido, no sucede lo mismo con las vinculaciones de tipo

---

<sup>37</sup> Véanse las siguientes palabras de Van Krieken (1998:76) al respecto: "*Ciertamente deberíamos rechazar el retrato que Elias hace de sí mismo como representante único y solitario de un conjunto específico de ideas así como su explícita negativa a reconocer vínculos con otros teóricos sociales. El trabajo de Elias se revela en la actualidad más notable una vez que dejamos de lado su autodefinición*

afectivo. Elias no aclara cómo dichas vinculaciones afectivas incitan o empujan a actuar al actor social. Resuelve de manera apresurada esta cuestión sin tocar, dentro del apartado de las vinculaciones afectivas, la intersubjetividad, los estados de conciencia, los deseos o las emociones; aspectos todos imprescindibles si lo que se desea es estudiar aquello que interrelaciona a los individuos en una *configuración*. La *configuración* eliasiana ensombrece los deseos y motivaciones del actor para subsumirlos en las posibilidades de maniobra que brinda la *configuración* de la que forma parte.

Elias también comete errores epistemológicos-ontológicos en su formulación del concepto de *configuración* (Elias, 1986:373); concretamente en la analogía que establece entre este concepto y el baile (Elias, 1978:45). Para Elias, un baile y una *configuración* no poseen existencia independiente respecto a sus integrantes; esto es, los bailarines individuales:

"Ciertamente, se puede hablar de un baile en general, pero nadie se imaginará un baile como una construcción al margen de los individuos o como mera abstracción. Por supuesto, distintos individuos pueden realizar la misma composición de baile, pero sin una pluralidad de individuos compenetrados e interdependientes, no cabe hablar de baile. Como cualquier otra composición [configuración] social, la composición de baile es relativamente independiente de los individuos concretos que la constituyen aquí y ahora, pero no es independiente de todos los individuos. Sería un disparate asegurar que los bailes son entes imaginarios que pueden abstraerse en función de observaciones de individuos aislados considerados en sí mismos. Lo mismo cabe decir de las demás composiciones [configuraciones]". (Elias, 1987:45; énfasis mío).

Aquí radica el problema porque puede hablarse de un baile de dos maneras: a) como fenómeno integrado por una pluralidad de individuos recíprocamente orientados entre sí y b) como un constructo mental formado a través de la dimensión simbólica del lenguaje y así, relativamente independiente con relación a individuos y grupos. Un baile puede existir como actividad social y como idea o constructo mental. Como constructo mental, atesora un tipo de existencia "ideacional" de tal manera que, aunque el baile sea originariamente producido por individuos, le permite un punto de autonomía al seguir 'existiendo', como idea o constructo mental, más allá de las actividades sociales en las que se encuentra rutinariamente implicado.<sup>38</sup> Por tanto, en contra de Elias, lo que se

---

*como un 'vaquero' solitario y observamos los paralelismos con otros autores radicando aquí su fuerza, en una compleja síntesis de tradiciones sociológicas dispares".*

<sup>38</sup> Elias también establece analogías entre el concepto de configuración y el de juego [Cfr. Elias (1999:156-158)]. Siguiendo con la lógica argumentativa empleada en la analogía configuración-baile, ésta puede extenderse al ámbito del juego. El fútbol, como juego y configuración de jugadores orientados entre sí, tiene existencia incluso para aquellos que nunca lo han jugado, nunca se han interesado en él o no

afirma es la posibilidad de 'existencia', al margen de la *configuración* formada por individuos, de constructos mentales, percepciones intersubjetivas y estados de conciencia integrantes del aparato simbólico-cultural de una sociedad. La no consideración de este nivel de existencia "ideacional" por parte de Elias le conduce a no desarrollar e incluir con claridad la intersubjetividad, los estados de conciencia, los deseos y las emociones en su modelo de *configuración*. Como ya he apuntado, tales elementos 'existen' con o sin configuraciones formando parte del entramado simbólico-cultural de las sociedades; tienen existencia relativamente autónoma respecto a la configuración y sus integrantes.

El concepto de *configuración* encuentra su más completa ejemplificación empírica en La sociedad cortesana si bien su concreción teórica, como digo, presenta aspectos no resueltos. En La sociedad cortesana, Elias reconstruye el complejo entramado de relaciones habidas en la corte del monarca francés Luis XIV entre el propio rey y los nobles; un entramado que ofrecía a sus integrantes distintas oportunidades de poder y que se re-equilibraba dinámicamente manteniendo las tensiones entre el soberano, la nobleza y la burguesía ascendente.<sup>39</sup> Esta ejemplificación empírica, apuntada en El proceso de la civilización y mejor estructurada en La sociedad cortesana, es desarrollada cronológicamente antes de concretarla teóricamente en su obra Sociología fundamental<sup>40</sup>. Elias se enfrenta a la dificultad de formalizar a posteriori una intuición teórica que cuenta a priori con una constatación empírica; una intuición teórica que empíricamente prueba de manera convincente pero que no logra sistematizar adecuadamente en el nivel de la teoría.<sup>41</sup> Cuando tiene que hacerlo -conceptualizar la noción de *configuración*- recurre a metáforas como la de la danza o los juegos y a ejemplos concretos como los de los habitantes de un pueblo, el profesor en clase con los

---

lo juegan habitualmente formando parte de una configuración de jugadores. Layder (1986:374) se refiere en este mismo sentido al juego del bridge: "Además, hay otro sentido en el que bailes o juegos existen en un modo 'ideacional' fuera de las configuraciones de individuos y que guarda relación con las personas que no se encuentran rutinariamente implicadas en determinadas actividades. De esta manera, un juego como el bridge existe incluso para aquellas personas que no lo juegan, o no lo han jugado nunca o ni siquiera se hallan interesadas en él".

<sup>39</sup> Véase Elias (1982). Esta investigación incluye en su parte empírica un análisis del código social de comportamiento propio de la corte: el código de la prudencia

<sup>40</sup> Los años de publicación de El proceso de la civilización, La sociedad cortesana y Sociología fundamental son, respectivamente, 1939, 1969 y 1970. Sin embargo, La sociedad cortesana fue escrita mucho tiempo antes que El proceso de la civilización aunque publicada mucho después. En concreto, constituye su tesis de habilitación como profesor universitario y fue defendida en 1933. Esto acentúa aún más este 'desajuste cronológico' en la articulación eliasiana entre empiria y teoría.

<sup>41</sup> Hugues (1998:140) advierte sobre el tránsito continuo y recíproco que existe en la obra de Elias entre teoría y empiria derivándose de ese tránsito la dificultad de construir teorías a partir de su trabajo empírico.

alumnos, el médico y sus pacientes, los clientes de un café o los niños jugando en un parque (Elias, 1999:158). Metáforas y ejemplos son útiles puesto que facilitan una comprensión 'intuitiva' de cualquier concepto a la espera de una correcta sistematización y conceptualización. No obstante, entiendo que una correcta sistematización y conceptualización no debe quedarse en este nivel 'intuitivo'. Metáforas y ejemplos son concreciones que han de contar, paralelamente, con una adecuada formulación conceptual. Por eso puede decirse que Elias, con su noción de *configuración*, sugiere antes que conceptualiza.<sup>42</sup>

Éstas son las fallas del concepto de *configuración*, fallas con las que resulta complicado tener éxito en la misión de superar el dualismo individuo/sociedad, objetivo prioritario del programa teórico eliasiano. La noción de *configuración* continúa anclada a un nivel más 'macro' que 'micro' a la par que remitiendo a una sociología más de corte estructural que interaccionista.<sup>43</sup> Se revela de mayor utilidad en términos descriptivos que explicativos para explorar redes de individuos interrelacionados en términos de grados diferenciales de poder (Layder, 1986:375-376).

## 2.2. El concepto eliasiano de cambio social

El otro movimiento liberador que debe afrontar la sociología es el que debe llevarle desde posiciones estáticas en su consideración de los fenómenos sociales hasta posiciones dinámicas capaces de tener en cuenta la cuestión del cambio social. Elias sostiene que los fenómenos sociales han de considerarse en perpetuo flujo y por ello su estudio no debe emprenderse armándose de conceptos -individuo o sociedad- que no contemplen la vertiente dinámica, oscilante y modificable del acontecer social. Es el cambio quien ha de regresar al primer plano del análisis sociológico.

Según Elias, el concepto de *configuración*, con su vindicación de la interdependencia y del re-equilibrio cambiante, está capacitado para dar cuenta del substancial carácter dinámico de la sociedad. Así pues, la sociología se ocuparía del cambio de *configuración* a largo plazo, con sus movimientos progresivos y regresivos atendiendo a la dirección que sigue en el curso de las generaciones.

---

<sup>42</sup> Cfr. Ramos (1994:39, nota 35) para una interpretación convergente.

<sup>43</sup> Las insuficiencias del concepto de configuración son apuntadas en Béjar (1993:124-125), Ramos (1994:39, nota 35) y Corcuff (1998:29). En esta síntesis de las críticas dirigidas a este concepto me ha resultado de útil consulta Gaspar (2003).

Para Elias, la sociología del siglo veinte es una sociología de la situación que tiene exclusivamente en su punto de mira lo estático y lo permanente. Esta sociología ha tendido a explicar el cambio social como transición entre una situación de equilibrio y otra de normalidad. Se parte de una situación de equilibrio que se rompe por el quebranto de las obligaciones reguladas socialmente; se rompe por la falta de conformismo hacia las normas sociales. Nos situamos ante una visión del cambio social como perturbación puntual de un sistema normalmente equilibrado.<sup>44</sup> Empero esta concepción del cambio social como cuasi-accidente, encarnada paradigmáticamente en la obra de Talcot Parsons, no satisface a Elias.

El cambio social para Elias es el resultado de acciones anónimas individuales entrelazadas como consecuencia de la interdependencia humana. Esto es, el cambio social ha de entenderse como efecto no previsto de la interdependencia social; como proceso no intencionado. Elias resalta el aspecto paradójico de lo social en tanto producto de acciones individuales imbricadas, así como el extrañamiento que provoca en los hombres no conocer el resultado final que arrojará esa compleja imbricación. En palabras de Elias, éste sería el mecanismo del cambio social:

"Los planes y las acciones, los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado". (Elias, 1987:450).

De las acciones intencionales se derivan consecuencias que no están incluidas en la intención de nadie pero que al entrecruzarse dan lugar a resultados no intencionales. En Elias existe un reconocimiento de la no intencionalidad como elemento habitual en la sociedad que da lugar a un orden espontáneo resultado no intencional de acciones intencionales (Bogner, 1986:392). Empero, en Elias, "el problema hobbesiano del orden" -utilizando terminología parsoniana- no es una cuestión primordial en su programa teórico. Para él siempre existe alguna forma de orden en la interacción social (Van Krieken, 1998:51). Antes bien, lo que le interesa es la aparente independencia del orden social respecto a la acción intencional de los hombres y así, analizar las relaciones que se dan entre el orden social y el carácter extraño y opaco que éste posee para los

---

<sup>44</sup> Dice Elias (1999:139): "*El concepto de cambio social se utiliza con frecuencia como si se tratase de una situación. En cierto modo se asume la estabilidad como la situación normal y el movimiento como la situación excepcional*".

individuos que lo hacen posible. En definitiva, estudiar la imbricación de los intentos intencionales por controlar y transformar el mundo y los procesos no planeados, con dirección específica, en los que esos mismos individuos, actuando intencionalmente, se ven inmersos.

Un ejemplo de esta suerte de procesos es el civilizatorio. El proceso de la civilización es un proceso de cambio histórico que acarrea cambios en la emotividad y el comportamiento humanos. Es comprensible como consecuencia no querida de acciones intencionales subsumidas en distintas configuraciones: la configuración feudal, la configuración estatal, la configuración cortesana o la configuración profesional-burguesa. Sólo así explica Elias el cambio histórico en dirección a una civilización creciente. La postura eliasiana en lo tocante al cambio histórico es análoga a la de Hegel: ambos postulan un mundo no intencional repleto de sentido producto de acciones individuales intencionales aunque ambos autores expresen esta idea recurriendo a metáforas narrativas diferentes.<sup>45</sup>

La metáfora narrativa que emplea Hegel es la del ardid de la razón mientras que Elias critica esta misma -la califica de ensoñación filosófica- y se decanta por la del aprendiz de brujo, ese personaje que desencadena procesos que escapan a su control y que irónicamente regresan sobre él (Ramos, 1994:48-49). Elias advierte cómo "los seres humanos se enfrentan una y otra vez ante el resultado de sus propias acciones como lo estaba el aprendiz de brujo ante los espíritus que evocó y que, una vez conjurados, escaparon a su control" (Elias, 1990:83).<sup>46</sup>

Una posible crítica a esta concepción eliasiana del cambio social como proceso no intencionado que deriva de acciones intencionales podría consistir en que concede un espacio mínimo para la intervención individual intencional y creativa en la conducción de dicho proceso. Sin embargo, esta afirmación debiera ser matizada distinguiendo entre la posibilidad de intervención individual intencional y la efectividad de esta

---

<sup>45</sup> En Ramos (1994:46-47) se efectúa la comparación entre la posición hegeliana y la eliasiana en lo que respecta al devenir histórico. Dice Hegel (1980:85): "*En la historia universal y mediante las acciones de los hombres surge algo más de lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen pero que no estaba en su conciencia ni en su intención*". Sobre el mismo tema se pronuncia Elias (1987:450): "*Los planes y las acciones, los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado*".

<sup>46</sup> La retórica eliasiana acerca del cambio social se sitúa a medio camino entre la retórica conservadora de la prudencia y la retórica ilustrada del progreso de acuerdo con Ramos (1994:49-50). Al respecto de las posibles retóricas que dan cuenta del cambio social véase de un modo más amplio Hirschman (1991).



intervención. Elias no niega la posibilidad de intervención individual intencional con vistas a influir, manejar o reconducir la marcha de lo social. Lo que discute es la efectividad de la intervención, esto es, si resulta o no exitosa. Una intervención individual intencional podría considerarse exitosa siempre y cuando alcanzase el resultado que intencionalmente persigue. Mas la concurrencia de acciones individuales intencionales, según demuestra Elias en El proceso de la civilización, genera resultados no intencionales y, de este modo, el propósito de la acción individual intencional no es satisfecho. Así, la interrelación de acciones individuales intencionales en dinámicas de conflicto, cooperación e interdependencia lo que consigue es restringir la efectividad de la acción individual intencional.

### 2.2.1 La incorporación de la historia al estudio del cambio social

En el estudio eliasiano sobre el cambio social la historia juega un papel fundamental. Inevitablemente, una sociología de cariz procesual ha de atender a los distintos desarrollos históricos, y el sociólogo que la practique, servirse de la historia para ilustrar, ejemplificar o dar contenido a las teorías con las que trabaja. En la sociología de Elias, la historia ocupa posiciones de privilegio. Tal es así, que este autor es considerado uno de los pioneros de la denominada *sociología histórica* (Abrams, 1982:145-146; Lasch, 1985: 708; Smith, 1991: 46-53; Ramos, 1994: 27; Rodríguez Piña, 2000:27).

La controversia acerca de la sociología histórica no es poca. Trataré de aclararla en la segunda parte de este epígrafe en relación con la obra de Elias y en concreto, con El proceso de la civilización. Antes de eso, es necesario apuntar las que, a juicio de Elias, han sido las deficiencias básicas de la sociología y la historia; deficiencias que han entorpecido un diálogo fructífero entre ambas disciplinas.

¿Cuáles son las deficiencias básicas que Elias observa en la historia como disciplina?. Éstas pueden resumirse en los siguientes puntos<sup>47</sup>:

- a) La historia recopila sin un objetivo general datos concretos del pasado; datos aislados, sin relación entre sí, anecdóticos y episódicos.

---

<sup>47</sup> La posición eliasiana al respecto queda consignada en la introducción a La sociedad cortesana. Cfr. Elias (1982:12-20).

- b) La historia alberga una intención meramente descriptiva. No explica y por tanto, entiende que la exposición de los hechos es suficiente para comprender un periodo o un acontecimiento histórico.
- c) La historia atiende prioritariamente al acontecimiento, a lo destacado, a lo sobresaliente. Es por ello un conocimiento singularizado. No entiende, pues, de relaciones entre hechos históricos, causalidades o consecuencias en tanto se concentra estrictamente en lo singular.
- d) La historia considera imprescindible para su quehacer la asignación a los hechos históricos de una posición dentro unas coordenadas espacio-temporales.
- e) La historia entiende que su cientificidad descansa en la utilización exclusiva para el desarrollo de sus investigaciones de fuentes primarias originales.

Las deficiencias básicas que Elias observa en la sociología han sido expuestas anteriormente al tratar específicamente las cuestiones del cambio social y la superación de la dicotomía individuo/sociedad. De cualquier modo no está de más ofrecer una síntesis de las mismas relacionadas con el tema que ahora me ocupa, esto es, el diálogo entre la sociología y la historia. Con arreglo a esto, ¿cuáles son las deficiencias básicas que Elias observa en la sociología como disciplina?. De nuevo, éstas pueden ser resumidas en los siguientes puntos:

- a) La sociología pretende elaborar leyes acerca del devenir social a partir de datos aislados del pasado. Teniendo en cuenta esos datos aislados formula leyes sobre el funcionamiento de la sociedad que para la historia no son más que generalizaciones vagas y de base empírica muy discutible.
- b) La sociología se sirve de un utillaje analítico y conceptual apto para el estudio de las sociedades industrializadas contemporáneas pero ineficaz en el estudio de las sociedades pasadas.
- c) La sociología genera un conocimiento de corte presentista: se centra en el marco definido por las sociedades industrializadas occidentales contemporáneas.
- d) La sociología emplea casi exclusivamente para sus elaboraciones fuentes de naturaleza secundaria.

En general, Elias se muestra en desacuerdo por el alejamiento y la inmovilidad recíprocas de las dos disciplinas y entiende que acaso una colaboración

interdisciplinaria arrojaría conclusiones útiles para la comprensión, en última instancia, de mucho de lo relacionado con el ser humano.

Pero la crítica que Elias dirige a la historia toma, en algún momento, la parte por el todo. Sus observaciones destapan a la perfección los vicios de la historiografía del siglo XIX, centrada en el episodio ejemplar, el acontecimiento destacado y las figuras sobresalientes. Mas la historiografía del siglo XX se aleja de la historiografía decimonónica en intenciones, métodos y temas; incluso la contraviene. Por eso, la crítica eliasiana acaba resultando hueca e inconsistente. El error de Elias es pensar que toda la historiografía es la historiografía tradicional del siglo XIX.

El desarrollo e institucionalización de la historia como disciplina tiene lugar, ante todo, durante la segunda mitad del siglo XIX. Dicho desarrollo e institucionalización observa dos pilares básicos: Primero, para que la historia sea científica -pretensión a la que no se puede renunciar en un siglo XIX anegado de positivismo- debe contar con una amplia base documental que certifique su objetividad. Una historia "estrictamente científica" sería la que ordenase de un modo sistemático los datos que proporcionan las fuentes documentales. Segundo, los temas objeto de estudio son los "grandes acontecimientos": batallas, tratados y reinados, por ejemplo. Para el estudio de estos temas la metodología que ha de emplearse debe pasar por un examen exhaustivo de fuentes documentales tradicionales como archivos, actas, registros o legajos.

Es a finales de los años veinte del siglo pasado cuando frente a la importancia de lo descriptivo, la acumulación erudita de datos y la narración de hechos únicos comienza a contraponerse una historia que presta atención a los sujetos colectivos y a las estructuras económicas, sociales y mentales propias de una sociedad. A mi entender, la *historia de las mentalidades* constituye el mejor ejemplo de este nuevo tipo de historiografía que Elias no desea tener en cuenta.

Lucien Febvre es quien presenta por primera vez el concepto de *mentalidad* y lo hace como noción plausible para el análisis histórico (Chartier, 1992:15-19). La *mentalidad* es para este autor el utillaje mental propio de una civilización; la combinación que tiene lugar entre lo intelectual y lo afectivo. Incluye la lengua, los conceptos, los sentimientos y los símbolos. Emerge a partir de Febvre una historia de las mentalidades que tiene en mira la reconstrucción de la sensibilidad de una época; historia que se desarrolla mayoritariamente a partir de 1960. Para esta historia, el interés no reside en el fundamento social, económico o político de la sociedad: "El nivel de la

historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y lo automático".<sup>48</sup> La aproximación a lo cotidiano posibilita la comprensión del modo que tienen de conducirse las personas en los distintos tiempos históricos, el modo de enfrentar el mundo y relacionarse con sus semejantes.

La historia de las mentalidades trata de establecer distancia con respecto a la historia de las ideas y con respecto al concepto de ideología. La *idea* queda de lado de la construcción consciente a cargo de una personalidad individualizada. La *ideología*, del lado de la representación intelectual conceptual. La *mentalidad* engloba lo que se siente y lo que se concibe. Mas también posee un alcance colectivo al sistematizar de manera no explícita las representaciones, los juicios y las conductas de las personas en sociedad.<sup>49</sup> La historia de las mentalidades se encuentra estrechamente ligada a la escuela historiográfica francesa de los Annales (Hunt, 1986). Los fundadores de la misma son Lucien Febvre y Marc Bloch a los que se les unen historiadores como Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Le Goff, George Chartier, Philippe Àries o Georges Duby. En definitiva, en el momento en que Elias escribe, la historiografía que él critica ha dejado de existir o está dejando de existir para que su lugar sea ocupado por un nuevo tipo de historiografía atenta a la cotidianidad, a los tiempos largos y a los procesos.<sup>50</sup>

De la sociología, Elias critica lo que Ramos denomina su *ahistoricismo temático* y su *ahistoricismo sustantivo* (Ramos, 1994:35).<sup>51</sup> El ahistoricismo temático se refiere a la ausencia de la historia como tema en las investigaciones sociológicas: la sociología no se interroga por el pasado y vive centrada en la actualidad olvidando desarrollos y procesos históricos. El ahistoricismo sustantivo advierte la deficiente carga histórica que poseen los conceptos teóricos clave con los cuales los sociólogos construyen su argumentación. La sociología no dispone de conceptos adecuados que atiendan a la mudabilidad y al carácter procesual de la historia. Elias identifica esta sociología

---

<sup>48</sup> Jacques Le Goff citado en Chartier (1992:23).

<sup>49</sup> El concepto de *mentalidad* se solapa con el de *costumbre mental* propuesto por Panofsky. En lo básico, la noción de *mentalidad* y la de *costumbre mental* se refieren al cuadro de esquemas inconscientes e interiorizados que otorgan unidad a una época histórica; esquemas socialmente inculcados. Cfr. Chartier (1992:21-22).

<sup>50</sup> Al respecto de la identificación por parte de Elias de la historiografía en general con la del siglo XIX así como su desacuerdo en las críticas a la historia señala Ramos (1994:33): "*La crítica de Elias está, pues, desfasada; todo lo más, resume lo que los historiadores principales de nuestro siglo se han cansado de repetir en contra de la historiografía del siglo anterior. Es, por lo tanto, injusta al pretender dirigirse contra la historiografía en general (...)*".

<sup>51</sup> Para un estudio detallado de las divergencias entre sociología e historia puede verse Burke (1980), Braudel (1980), Juliá (1989) y Ramos (1995).

carente de referentes históricos con la sociología hegemónica de su tiempo: el estructural-funcionalismo, encarnado en la figura de Talcot Parsons.<sup>52</sup>

Como señalaba antes, Elias es considerado uno de los autores pioneros dentro de la llamada *sociología histórica*. Paradójicamente, Elias rechazaría esa etiqueta para la sociología al sostener que esta disciplina había de incorporar la historia en su trabajo a fin de alcanzar resultados provechosos y completos. Tal etiqueta legitimaría la posibilidad de una sociología que no incorporase la historia en sus estudios; posibilidad inaceptable para él (Van Krieken, 1998:6-7). En contra de su voluntad, entiendo que la sociología eliasiana, sobre todo la que se concreta en El proceso de la civilización y La sociedad cortesana, merece el apelativo de histórica ya que se ajusta al perfil de rasgos que caracterizan a la *sociología histórica* como corriente dentro de la sociología antes que como especialidad o subdisciplina sólidamente asentada y delimitada. Antes de considerar dichos rasgos resultan precisas algunas consideraciones en torno a la *sociología histórica*.

No existe una definición unívoca y precisa de eso que ha venido en llamarse *sociología histórica*. Esta expresión comienza a utilizarse a mediados de los años cincuenta para referirse en conjunto a las obras de Bendix, Smelser, Tilly y Moore; siendo ya de uso habitual tras la publicación del primer volumen de El moderno sistema mundial de Wallerstein en 1974 (Rodríguez Piña, 2000:16). Tal indefinición no significa que no sea posible detectar una intención común en todos aquellos autores que han propuesto definiciones acerca de la misma. Esta intención no es otra que concebir la *sociología histórica* como promesa de síntesis creativa entre la sociología y la historia. Dejando a un lado esta intención, general y amplia, las percepciones acerca de lo que sea la *sociología histórica* son variadas. Reseñemos algunas de ellas.

Para Abrams, la *sociología histórica* no es otra cosa que el estudio de la relación a lo largo del tiempo entre los condicionantes estructurales en el nivel 'macro' y las acciones individuales en el nivel 'micro'.<sup>53</sup> En Smith encontramos una definición de *sociología histórica* que concibe ésta como indagación del pasado a fin de saber cómo funcionan y cambian las sociedades (Smith, 1991:3). Tilly se refiere a la *sociología histórica* como la investigación de las grandes transformaciones estructurales que tienen lugar en el mundo moderno -industrialización, urbanización, estatización...- combinada

---

<sup>52</sup> Elias efectúa una crítica frontal al estructural-funcionalismo y a las aportaciones parsonianas en la introducción a El proceso de la civilización. Cfr Elias (1987: 13-18).

<sup>53</sup> Abrams (1982), cfr. Rodríguez Piña (2000:40).

con la experiencia de los grupos humanos involucrados en tales transformaciones.<sup>54</sup> En Skocpol la *sociología histórica* no aparece concebida tanto como una tarea o empresa - tal y como hemos visto hasta ahora en Abrams, Smith o Tilly- como identificada con una herramienta de la que puede echar mano el sociólogo para contrastar mediante pruebas establecidas en el tiempo y el espacio hipótesis que derivan de teorías sobre procesos históricos a largo plazo.<sup>55</sup> Paramio se expresa en términos similares a los empleados por Skocpol al ver en la *sociología histórica* un instrumento con el que contrastar la teoría macrosociológica (Paramio, 1986:7). Por último, Rodríguez Piña intenta ofrecer una doble definición de *sociología histórica* que amalgame los elementos presentes en las definiciones anteriores. Por un lado, la *sociología histórica* estudiaría sociedades presentes y pasadas con el propósito de identificar aquellos factores que expliquen cómo se produce el cambio de las mismas a largo plazo. Por otro, la *sociología histórica* se encargaría de explorar los vínculos entre el nivel micro de la acción humana y el nivel macro de la estructura social (Rodríguez Piña, 2000:38).

Esta breve enumeración de definiciones refuerza la idea de que la *sociología histórica* carece de una definición unívoca. Empero su indefinición puede ser parcialmente subsanada con la enumeración de una serie de rasgos que posibilitan la clasificación de una obra sociológica como perteneciente al no bien delimitado terreno de la *sociología histórica*. Estos rasgos no aseguran una exacta clasificación pero sí que proporcionan una pista valiosa para saber cuándo un estudio sociológico es susceptible de ser encuadrado en la categoría de estudios adscritos a la *sociología histórica*. Examinemos tales rasgos en relación con El proceso de la civilización:

- Existen temas recurrentes abordados por la sociología histórica; la modernización, la industrialización, la secularización, el proceso de formación del Estado o el desarrollo histórico de la democracia.

En este punto, El proceso de la civilización no desentona. En esta obra se abordan aspectos relativos a la modernización en lo tocante a la mentalidad, la racionalidad o el comportamiento en conexión con el proceso histórico de formación del Estado.

- El punto de mira de estas obras está puesto en el pasado: se estudian sociológicamente el pasado o los procesos de cambio acaecidos en el pasado que conducen hasta nuestro presente enfatizando el carácter histórico de lo social.

---

<sup>54</sup> Tilly (1981), cfr. Rodríguez Piña (2000:40)

<sup>55</sup> Skocpol (1984), cfr. Rodríguez Piña (2000:40).

Elias estudia el pasado para, a partir del análisis de procesos históricos, explicar el presente. En este autor no existen dudas respecto a su defensa del carácter histórico de los desarrollos sociales.

- Es habitual el empleo de la comparación como herramienta metodológica así como la yuxtaposición de teoría y empiria. Se recurre a la comparación para ejemplificar, para distinguir a partir de ella hechos singulares o como material para confeccionar generalizaciones.<sup>56</sup> En la yuxtaposición teoría/empiria puede resultar dominante el modelo teórico sobre el material empírico habiéndose elaborado el primero a partir del segundo. Si es el material empírico el que domina tienden a incrementarse las dificultades para generalizar y en consecuencia, para poder construir un modelo teórico.

Elias establece comparaciones entre, por ejemplo, los procesos civilizatorios alemán y francés. También yuxtapone teoría y empiria elaborando en gran medida una teoría del proceso de la civilización a partir del análisis empírico de los manuales de urbanidad y buenas maneras europeos desde el siglo XVI hasta el siglo XIX.

- Por parte de las obras de sociología histórica, es frecuente la pretensión de esclarecer conflictos dicotómicos clásicos dentro de la sociología: estructura/acción; micro/macro; holismo/individualismo metodológico; realismo/nominalismo social.

En Elias esta pretensión es evidente. Su concepto de configuración ambiciona la superación del dualismo clásico micro/macro o individuo/sociedad. Del mismo modo, su perspectiva procesual pretende dejar atrás la controversia cambio/estructura.

Elias encaja en el perfil definido por estos rasgos que, insisto, no garantizan una exacta identificación de aquellas obras adscritas a la *sociología histórica* pese a que pueden funcionar como rasgos orientativos de localización y clasificación. Cuando no existe un mínimo consenso en torno a lo que sea la *sociología histórica* es complicado fijar criterios con los que identificar obras que pudieran adscribirse a esa corriente.

Junto a la indefinición y a las dificultades de identificación, la *sociología histórica* debe lidiar, en tanto mixtura de sociología e historia, con una batería de

---

<sup>56</sup> Cfr. Ramos (1993:11-13) para un repaso a los métodos de clasificación de las obras de sociología histórica de acuerdo con a) el uso de la comparación como herramienta metodológica, b) el ensamblaje entre teoría y empiria y c) la adscripción institucional y académica de sus autores.

problemas no resueltos adecuadamente que debilitan su consideración como subdisciplina sociológica; problemas que contribuyen además a la imposibilidad de fijar con firmeza el estatuto de la *sociología histórica*. Ramos distingue dos grandes tipos de problemas derivados del intento de integración por parte de la sociología histórica de la narración historiográfica, el análisis sociológico y la comparación inter-espacial e inter-temporal: problemas textuales y problemas metodológicos (Ramos, 1993).

Tanto textual como metodológicamente, es complicado articular adecuadamente análisis, narración y comparación lo que supone que, al final, uno de estos elementos resulte preeminente respecto a los otros. Así pues, siempre hay algo que se echa en falta; ya sea teoría, datos historiográficos, contrastación o explicación. De este modo, la empresa de la *sociología histórica* deviene paradójica: precisa de una correcta integración de análisis, comparación y narración a sabiendas de que ésta es imposible de conseguir. En este punto se desatan las críticas hacia la *sociología histórica*; críticas dirigidas a las ausencias en forma de “falta análisis”, “falta comparación” o “falta narración”. Empero, como concluye Ramos; “las críticas están fundamentadas y es que, en verdad, se echa siempre en falta algo o se percibe cierto sacrificio. ¿Por qué? Por el carácter autotruncado y heroico de la empresa: un querer llegar a un punto que no se puede alcanzar pero que es una tarea en la que hay que perseverar” (Ramos, 1993:21).<sup>57</sup>

### 2.3. Las bases intelectuales de la sociología de Norbert Elias

En su crítica al *Homo Philosophicus*, Elias destacaba la insuficiencia de un modelo de conocimiento humano basado substancialmente en la capacidad del propio individuo para generar ese conocimiento; un individuo que posee en sí mismo los recursos que le permiten la comprensión de la realidad. Éste sería, pues, dentro de la filosofía clásica, el arquetipo habitual de sujeto de conocimiento.<sup>58</sup> El *Homo*

---

<sup>57</sup> El propio Ramos (1988:178) se expresa de un modo similar cuando valora la aportación de Elias en El proceso de la civilización. Abunda en la paradoja de un esfuerzo que es imperativo realizar siendo consciente de que nunca reportará un éxito pleno. Con todo, la virtud reside en la realización del propio esfuerzo. Así, señala Ramos: “*El esquema es sin duda ambicioso. Cabría objetar que demasiado ambiciosos y casi insensatos, pues abarca más de lo abarcable y especula allí donde no sabe. Al exceso de ambiciones cabría agregar la sensación de falta de rigor y fundamentación historiográfica en pasajes decisivos (...) Pero aunque se acumulen objeciones, la lectura del libro deja una impresión imborrable. La ambición, lejos de ser defecto, se convierte en virtud. El proceso de la civilización resulta una obra valiente e imaginativa pero a la vez sólida y compacta, una síntesis creativa que pone algo nuevo en el diagnóstico de nuestra historia y nuestra época*”.

<sup>58</sup> Señala textualmente Elias (1987:32-33): “*En su función de Homo Philosophicus, el individuo aislado consigue conocimientos sobre el mundo 'fuera de él mismo' y por sus propios medios. No necesita aprender de los demás (...) En la evolución de la humanidad hubieron de pasar muchos miles de años*



*Philosophicus* produce conocimiento a partir de sí generando incluso la impresión que dicho conocimiento nace espontáneamente y sin más de la cabeza del individuo.<sup>59</sup> Sorprendentemente, a Elias le alcanza su propia crítica al comportarse como un auténtico *Homo Philosophicus* desde el momento en que no revela con claridad sus fuentes de inspiración intelectual; no hace fácilmente visibles sus débitos intelectuales.<sup>60</sup> Empero, que no las revele no significa que no las tenga.

Las influencias intelectuales que acusa Elias pueden dividirse en dos grupos. El primer grupo estaría formado por autores clásicos -Hegel, Durkheim, Weber y Freud- a partir de los cuales Elias organiza visiblemente su trabajo. De Hegel toma la idea del cambio social e histórico como proceso no planeado y ciego; de Durkheim se sirve para dar cuenta de los procesos de diferenciación y complejización social; de Weber se fija en su conceptualización del Estado como monopolizador del empleo legítimo de la violencia y de Freud se vale en la caracterización del comportamiento civilizado como comportamiento que ha interiorizado las coacciones externas con objeto de reglamentar sus instintos y pulsiones. Por la envergadura de estos autores y el peso que sus aportaciones suponen en la obra eliasiana los considero 'influencias intelectuales mayores'. El segundo grupo lo integran una serie de autores de menor peso específico en el trabajo de Elias y que aparecen a modo de complemento o apoyo puntual. Hablo, en este caso, de 'influencias intelectuales menores'. No las califico de menores porque cualitativamente sean inferiores a las anteriores sino por su menor presencia en tanto influencias, por su posición secundaria y por el recurso a las mismas en momentos muy concretos.

Restaría consignar la obra de Talcot Parsons como 'contraejemplo'. Elias dedica largos párrafos a polemizar con la sociología del autor estadounidense denunciando el escaso tratamiento que dispensa a la cuestión del cambio social. Parsons influye sobre Elias en el sentido de que se trata de un 'contramodelo sociológico' que el autor alemán intenta superar.<sup>61</sup> No quiere decir que la sociología eliasiana sea, estrictamente, un tipo de sociología construida como 'contraimagen' de la parsoniana o que se trate de una

---

*antes de que los hombres aprendiesen a reconocer las relaciones del acontecer natural (...) Pero la 'personalidad cerrada' del Homo Philosophicus percibe cuando es adulto la cadena causal mecánica y regular sin que tenga que aprenderla de los demás, de modo completamente independiente del nivel de conocimientos alcanzado en su sociedad, gracias, aparentemente, a que tiene los ojos abiertos."*

<sup>59</sup> Afirma Elias al respecto que, desde la óptica del *Homo Philosophicus*, el conocimiento "*brota de la cabeza plenamente armado como Atenas de la cabeza de Zeus*". Elias citado en Van Krieken (1998:28-29).

<sup>60</sup> Cfr. Van Krieken (1998:28-29) para una interpretación convergente.

'exacta réplica inversa'. Se trata de un 'contraejemplo' porque Elias no suscribe los principales asertos del enfoque parsoniano y dialoga indirectamente con el autor estadounidense mostrando sus puntos flacos e insuficiencias (Elias, 1987:13-18, 28-30).

De acuerdo con Van Krieken (1998:23-29), son varios los autores que, integrados en el grupo de 'influencias intelectuales menores' es preciso distinguir. En El proceso de la civilización aparecen Johan Huizinga (Elias, 1987:549, nota 78; 552, notas 99-106), William Sumner (Elias, 1987:577; nota 160), Charles Judd (Elias, 1987:570; nota 133), Morris Ginsberg (Elias, 1987:548; nota 77) y una colección de artículos de la American Sociological Society editados por Emory Bogardus con el título "Problemas y procesos sociales" (Elias, 1987:569; nota 130).

El retrato que hace Huizinga de la estructura anímica y mental del hombre del medievo le sirve a Elias como punto de partida en su estudio del proceso civilizatorio amén de utilizarlo como punto de contraste con la estructura anímica y mental que se considera civilizada. Se cita también a William Sumner y su obra "Folkways", en la cual se postula la naturaleza histórica y no planeada de los usos y costumbres humanos. Tanto de lo mismo sucede con Charles Judd, quien en "The Psychology of Social Institutions", alerta sobre la necesidad de enfatizar el estudio de las fuerzas sociales que actúan en el curso del desarrollo humano. Morris Ginsberg habla en "Sociology" de la sociedad como red de relaciones sociales, de la plasticidad de la psique humana y su moldeamiento y del carácter no intencional y no planeado del cambio social. Por último, en la compilación de artículos de la American Sociological Society a cargo de Emory Bogardus se encuentran trabajos sobre el concepto de 'proceso social' firmados por George Herbert Mead, Howard Becker, Florian Znaniecki y Pitirim Sorokin. En definitiva, se trata de referencias a pie de página, de extensión relativamente breve, que hacen complicado calibrar la verdadera influencia que pudieron tener sobre Elias cuando pergeña El proceso de la civilización.

Las influencias intelectuales mayores de Elias son Hegel, Durkheim, Weber y Freud. El influjo de Hegel ya ha sido tratado en el apartado en el que se estudiaba la concepción eliasiana del cambio social. Recordar únicamente que Elias retomaba la visión hegeliana del cambio histórico como proceso no intencional y no planeado

---

<sup>61</sup> Cfr. Béjar (1993:118) para una interpretación convergente. La autora califica el funcionalismo parsoniano de "*contrarreferencia a partir de la cual Elias plantea su sociología figuracional*".

nacido de las acciones intencionales de los hombres si bien Hegel y Elias emplean diferentes metáforas para caracterizarlo.<sup>62</sup>

En cuanto a Durkheim, Elias fija su atención en la explicación que aquel proporciona sobre la complejidad creciente de las sociedades en La división del trabajo social (Durkheim, 1995). En concreto, como señalaré más adelante<sup>63</sup>, Elias conceptualiza sus dos primeras leyes estructurales del proceso civilizatorio en términos inequívocamente durkheimianos. Dichas leyes estructurales permiten, de acuerdo con el esquema de Elias, el tránsito desde una conducta heterocontrolada hasta otra autocontrolada. Esas dos primeras leyes a las que aludo son el *incremento de la especialización funcional* y el *incremento de la diferenciación social*. Ambas son profusamente tratadas por Durkheim en su estudio sobre la naturaleza y funciones del trabajo social siendo tal tratamiento el que Elias toma en cuenta.

La división del trabajo social establece la distinción entre sociedades mecánicas y sociedades orgánicas.<sup>64</sup> La primera remite a un tipo de asociación humana que presenta una estructura social poco compleja así como una escasa o nula división del trabajo. En ella, la solidaridad es de cariz mecánico y así, creencias y sentimientos quedan regulados por la conciencia colectiva. Por tanto, la mínima o inexistente diferenciación promueve la realización de tareas similares por parte de los individuos al amparo de una conciencia colectiva que exclusivamente contempla semejanzas y no diferencias. La segunda remite a un tipo de asociación humana articulada en virtud de un número variable de funciones vinculadas entre sí mediante redes de cooperación. La diferenciación es consustancial a la sociedad orgánica y de ella nacen los grupos profesionales que penetran en todos los ámbitos de la vida a la vez que establecen un complejo sistema de relaciones entre ellos mismos. Estos dos tipos de sociedad son excluyentes entre sí.<sup>65</sup> Lo que interesa ahora es saber cómo se produce el paso de una sociedad mecánica a una orgánica.

Dicho paso viene mediado por el incremento del volumen y la densidad sociales (Rodríguez Zúñiga, 1995:xxviii). El volumen es una noción netamente cuantitativa que se centra en el número de individuos que componen el conjunto social. La densidad se

---

<sup>62</sup> Véase el apartado 2.2.

<sup>63</sup> Véase el apartado 3. 2.

<sup>64</sup> No realizo una lectura de primera mano del autor sino que sigo en esta breve exposición de la propuesta durkheimiana la autorizada lectura de Rodríguez Zúñiga (1995:xxvi-xxx).

desdobra en densidad material y densidad moral.<sup>66</sup> La densidad material consiste en la supresión de espacios vacíos entre individuos y segmentos de la sociedad. Muestras de tal densidad son, por ejemplo, ciudades más pobladas o la mejora de las vías de comunicación. La densidad moral apunta a los contactos inter-individuales. Su incremento significa una mayor y más intensa interacción social estando así los individuos más próximos y relacionados. A partir de las nociones de volumen y densidad se explica el proceso de tránsito de una sociedad mecánica a una orgánica.<sup>67</sup>

En la sociedad mecánica, los segmentos de individuos que la conforman desarrollan tareas parecidas existiendo una distancia entre dichos segmentos que no hace viable la existencia de contactos. De este modo, se garantiza un equilibrio social que romperán el incremento del volumen y la densidad sociales. Este incremento implica la aproximación de segmentos y la competencia entre ellos. Para mantenerse, los grupos sociales están obligados a cambiar creando nuevas funciones que desempeñar y, por consiguiente, nuevas tareas que desarrollar. Se genera una mayor especialización y asimismo, una mayor división del trabajo. La creación de nuevas funciones diferenciadas requiere que sean admitidas nuevas formas de interacción entre los individuos. Estas nuevas formas de interacción, con su repercusión sobre la conciencia colectiva, inciden sobre la organización de la sociedad multiplicando la diferenciación social. Durkheim concluye que la división del trabajo presenta una doble dimensión material y moral. La dimensión material se manifiesta en la creación de funciones sociales novedosas. La dimensión moral surge al recalcar las diferencias entre individuos y la necesidad de nuevas modalidades de vinculación social entre ellos. Sólo así las sociedades experimentan una transformación en el sentido de una diferenciación e interdependencia crecientes.

Elias asume con sus dos primeras leyes estructurales del proceso civilizatorio el grueso de la argumentación durkheimiana en torno a la complejización creciente de la sociedad. La diferenciación progresiva de funciones conduce a que los individuos dependan de un número creciente de personas para la realización de determinadas actividades. La especialización funcional impide que el individuo resulte socialmente

---

<sup>65</sup> Dice Durkheim (1995:217): "*La historia de estos dos tipos muestra, en efecto, que no ha progresado el uno sino a medida que retrocedía el otro*".

<sup>66</sup> Acerca de la interrelación entre densidad material y moral escribe Durkheim (1995:300): "*La densidad moral no puede, pues, aumentarse sin que la densidad material aumente al mismo tiempo, y ésta puede servir para calcular aquélla. Es inútil, por lo demás, buscar quién ha determinado a la otra. Basta con hacer notar que son inseparables*".

<sup>67</sup> Cfr. Rodríguez Zúñiga (1995:xxix-xxx) para la exposición de modo esquemático de este tránsito.

autosuficiente y, en consecuencia, se vea impelido a desarrollar vínculos -materiales y morales- con otros individuos. El incremento de la cantidad de individuos, el espesamiento de la interacción, las relaciones y los intercambios empujan a los individuos a ajustar su comportamiento a un número mayor de personas teniendo presente qué conductas son o no las adecuadas dentro de esta intensificación del ritmo de la vida social. De esta manera liga Elias la especialización funcional y el ajuste y cuidado del comportamiento a una variedad creciente de contactos y a niveles más elevados de interdependencia.

La explicación eliasiana sobre la génesis del Estado moderno bebe directamente de la teoría del Estado de Max Weber.<sup>68</sup> De ella toma los tres rasgos que substancialmente la definen: el monopolio de la violencia, el monopolio fiscal y el cuerpo administrativo. Asume Elias la definición weberiana de Estado basada en el monopolio de la coacción física legítima<sup>69</sup> e ideas como la relevancia del cuerpo administrativo para el eficaz funcionamiento del monopolio; la dependencia del monopolista respecto a sus administradores y la separación que media entre los recursos materiales necesarios para la coacción y los administradores, que no poseen en propiedad tales recursos.

Caracterizado de este modo el Estado, tan solo Occidente tiene constancia del mismo en su versión moderna (Held, 1989:41). Las características que lo definen pueden hallarse también en Oriente si bien no llegaría a alcanzar el desarrollo manifestado en el mundo occidental (Held, 1989:41). Desde la perspectiva weberiana, no puede hablarse de Estado hasta que no hacen acto de presencia los rasgos definitorios esenciales que, como ya he señalado, son el monopolio de la violencia, el monopolio fiscal y el cuerpo administrativo que gestiona sendos monopolios. Por tanto, es difícil hablar de la existencia de un 'Estado medieval' ya que en la Edad Media, las funciones que el Estado reclama para sí se encuentran diseminadas entre diferentes depositarios (Heller, 1987:142): la Iglesia, la nobleza, los propietarios de las tierras, las ciudades... El poder central medieval atesora mínimas posibilidades inmediatas de dominación, repartidas éstas entre 'poderes locales' (Iglesia, nobleza, corporaciones) que se sustraen a la influencia y mando de dicho poder central. No existe, pues, una unidad de

---

<sup>68</sup> Como ocurría en el caso de Durkheim, aclarar que no hago aquí una lectura de primera mano de Weber sino que construyo mi exposición a través de las autorizadas lecturas de Sélér (1987) y Held (1989).

<sup>69</sup> Escribe Weber (1964:1056): "*El estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio [...] reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima*".

dominación sobre el territorio que sería la que permitiese hablar de Estado en sentido weberiano.

La aparición del Estado, tal y como lo caracteriza Weber, se produce de manera progresiva a partir del Renacimiento (Heller, 1987:145). Las disgregadas unidades políticas medievales van a convertirse paulatinamente en unidades de poder continuo que imponen a los habitantes de un territorio un deber de obediencia al orden jurídico que propugna el 'poder central'. Se concentran instrumentos de mando, militares, burocráticos y económicos para constituir una unidad de dominación estable y duradera.

Los medios de autoridad y administración que se encontraban en manos de 'poderes locales' pasarán a manos del 'poder central'; requisito básico para la emergencia del Estado. El 'poder central' se ocupa de crear un ejército profesional que le libera de la dependencia militar que acusaba respecto a sus vasallos. Los gastos que tal creación conlleva obligan a reorganizar las finanzas de manera racional y planificada, extendiéndose tal reorganización al campo de la administración y las leyes. El cuerpo administrativo se perfecciona fijándose un conjunto de competencias que funcionarios y administradores especializados atienden. El mantenimiento del cuerpo administrativo exige la constitución de un patrimonio estatal asegurado por el ingreso regular de tributos; tributos que han de alcanzar a todos los integrantes del territorio. Gobernantes y administradores no son propietarios de los medios militares, administrativos o tributarios y quedan excluidos del aprovechamiento particular de las fuentes de ingresos económicos (por ejemplo, de los tributos). Dinero y Estado se encuentran estrechamente interrelacionados. El desarrollo de una economía capitalista-monetaria encuentra un respaldo notable en la construcción del Estado (Held, 1989:41). El dinero circula gracias al establecimiento de un sistema regular de tributación o a las grandes oportunidades de venta en masa que proporciona la creación de enormes ejércitos a servicio del poder central.

El Estado se emancipa militar, económica y también jurídicamente. Se establece un derecho unificado para todo el territorio al que están sujetos todos y cada uno de los habitantes. De esta manera, como afirma Heller suscribiendo la teoría weberiana del Estado, "la codificación dispuesta por el príncipe [*depositario del poder central*] y la burocratización [*la complejidad progresiva del aparato administrativo*] de la función de aplicar y ejecutar el derecho eliminaron, finalmente, el derecho del más fuerte y el de desafío, e hicieron posible la concentración del ejercicio legítimo del poder físico en el

Estado, fenómeno que, con razón, se señala como una característica típica del Estado Moderno" (Heller, 1987:151).

Es imprescindible referirse a Freud como autor a partir del cual Elias caracteriza el proceso civilizatorio como avance progresivo del autocontrol. Es el Freud de El malestar en la cultura (Freud, 1970) de quien Elias hace acopio en su argumentación. Freud, al igual que Elias, muestra su desconfianza ante las *razones materiales* o *higiénicas* como explicaciones del comportamiento y la emocionalidad humanas. Empero, lo que en Elias es socio-histórico, en Freud es biológico. Elias, en su explicación, pone el acento en la trascendencia de las mudanzas sociales en el curso de la historia como factor decisivo en la comprensión de las transformaciones conductuales y afectivas del hombre occidental. En cambio, Freud hace descansar su explicación en componentes biológicos. Su presupuesto de partida es la existencia de un estadio en el que las pulsiones y los impulsos del individuo no conocían restricción alguna y era primordial e instintiva la hostilidad entre los hombres<sup>70</sup>. Freud parte de una suerte de ‘punto cero civilizatorio’ que Elias jamás acepta.<sup>71</sup> La inexistencia de ese ‘punto cero civilizatorio’ para Elias explicaría por qué lo que hoy suponemos civilizado puede resultar incivilizado para las futuras generaciones.<sup>72</sup> La civilización en el sentido eliasiano es un proceso y como tal no posee ni principio ni fin.<sup>73</sup> Esta idea, incompatible con la noción de ‘punto cero civilizatorio’ se opone también al presupuesto básico del que arrancan las teorías pactistas liberales sobre el Estado. Éstas se apoyan en una historia de tipo ‘conjetural’ y edifican su argumentación a partir de un supuesto estado de naturaleza primigenio -en el que los hombres cooperan o se atacan- que bien puede asimilarse a un ‘punto cero civilizatorio’. En muchos aspectos, la explicación freudiana guarda un paralelismo evidente con la tradicionalmente ofertada por el pensamiento

---

<sup>70</sup> Textualmente señala Freud (1970:40): "[El proceso de evolución cultural] podemos caracterizarlo por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, en fin de cuentas, la finalidad económica de nuestra vida".

<sup>71</sup> Elias niega la existencia de un 'punto cero civilizatorio' en el que el ser humano se halle libre de condicionamientos sociales. Se opone a una concepción del ser humano y de su supuesta naturaleza al margen del influjo social toda vez, para él, deseos y emociones son socialmente constituidos. Van Krieken, sin embargo, apunta que esta concepción eliasiana contraria a la consideración de una naturaleza humana previa a la sociedad queda en entredicho ante la utilización de términos como 'agresión', 'deseo', 'impulsos' o 'coacción' que supondrían un reconocimiento implícito de una vida instintual naturalmente humana anterior a la constitución de la sociedad. Cfr Van Krieken (1998:129).

<sup>72</sup> Afirma Elias (1987:105): "Es posible que nuestra etapa de la civilización, nuestros comportamientos, despierten en la posteridad sentimientos de repugnancia similares a los que, a veces, despiertan en nosotros los de aquellos cuya posteridad somos".

<sup>73</sup> Dice Elias (1987:532): "La civilización no ha terminado. Constituye un proceso".

liberal clásico. Para Freud, del que ya hemos dicho que parte de la instintiva hostilidad entre los hombres, se establece un orden jurídico gracias a que los individuos contribuyen a él sacrificando sus instintos.<sup>74</sup>

Este orden jurídico que posibilita una convivencia humana pacífica se asienta sobre la renuncia a la satisfacción instintual.<sup>75</sup> Tal orden jurídico anuncia la irrupción de la cultura en la vida humana con las coacciones que ésta impone en aras de la coexistencia pacífica entre los individuos. Para Freud, la cultura es el conjunto de producciones e instituciones que distancian la vida humana de la de sus antecesores animales y que sirve a un doble fin: protege al ser humano frente a la Naturaleza y regula las relaciones inter-individuales (Freud, 1970:33).

La evolución cultural conllevaría también un cambio en las disposiciones instintivas humanas si bien este cambio apunta siempre en dirección a la frustración cultural, entendida como serie de constricciones que limitan la libre satisfacción de los impulsos individuales. Estas constricciones son externas al individuo pero cuando devienen interiorizadas se sustituye el miedo a la autoridad, al orden jurídico o a los otros por el sentimiento de culpabilidad. El paso desde la coacción exterior a la interior y la mudanza desde el miedo a la culpa comportan la aparición del *Super-Yo*: el Super-Yo es una instancia psíquica inferida por el propio individuo que se arroga las funciones de conciencia moral en la vida humana. Así pues, según Freud, inicialmente acontece la renuncia instintual por temor a las represalias que impone una autoridad exterior. Más tarde, este temor a la autoridad exterior se interioriza y el hombre termina por renunciar a la satisfacción instintual por miedo a la conciencia moral (Freud, 1970:68-69).

Tanto Elias como Freud observan una radical oposición entre los placeres instintivos y las exigencias de la vida social. El primero, como ya se ha dicho, convierte en histórico lo que en Freud es biológico; esto es, el paso de las coacciones externas a internas en forma de Super-Yo (Van Krieken, 1998:20-21; Béjar, 1993:142). Pero Elias llega más allá de Freud cuando avista, dentro del proceso de la civilización, esa

---

<sup>74</sup> Afirma Freud (1970:39): "*La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como 'Derecho', con el poderío del individuo, que se tacha de 'fuerza bruta'. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura*".

<sup>75</sup> Apunta Freud (1970:41-42): "*(...) la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales (...) Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura*".



paulatina segregación de comportamientos que aboca a la reclusión de ciertas conductas entre los bastidores de la vida social al abrigo de la mirada de los demás.<sup>76</sup>

Empero la que considero gran diferencia entre estos dos autores estriba en la valoración que ambos efectúan de la civilización como proceso fundamentado en la represión de impulsos. Freud demandó una justificación racional y comprensible para la represión de dichos impulsos. Su contención a través de la interiorización de normas no significa que éstas no puedan ser objeto de escrutinio crítico e incluso susceptibles de modificación gracias al tratamiento psicoanalítico (Wehowsky, 1977:68-70). La posibilidad de modificación está presente en el esquema freudiano puesto que Freud entendía que la civilización, al estar asentada en la represión instintual, comportaba una disminución de la felicidad en los hombres como consecuencia del incremento de los sentimientos de culpa (Van Krieken, 1998:128-129). Los costes civilizatorios en términos de represión son gravosos en exceso para los hombres: es palpable el descontento y la frustración que en los seres humanos conlleva el avance del autocontrol civilizatorio.<sup>77</sup> Por el contrario, Elias no problematiza en demasía los resultados del proceso de la civilización (Lasch, 1985:712-713; Van Krieken, 1998: 128-129). Asume los costes civilizatorios y entiende que los beneficios que trae consigo -previsibilidad y regularidad del comportamiento, pacificación de la conducta, reducción de la agresividad- los compensan ampliamente. Para Elias, civilización es madurez (Lasch, 1985:713). Los hombres renuncian a la satisfacción primaria de sus impulsos y los subordinan en aras de una convivencia fructífera junto a sus semejantes. Para él, además, es factible alcanzar un buen balance entre los impulsos que reclaman satisfacción y las constricciones que pesan sobre ellos (Van Krieken, 1998:129). Esta no problematización general del proceso civilizatorio aleja a Elias de Freud y acentúa su cercanía al optimismo de los teóricos decimonónicos del progreso social (Lasch, 1985:713).

En Elias, la civilización queda del lado del control. Se interiorizan pautas de comportamiento a instancias de la presión social caminándose de esta manera desde el heterocontrol hasta el autocontrol. Rasgo básico de una conducta civilizada es el

---

<sup>76</sup> Esta reclusión de algunas conductas será retomada posteriormente por analistas semióticos de los procesos culturales como Levi Strauss o Foucault. Cfr. Bauman (1979:122).

<sup>77</sup> Freud (1970:75) insiste en que "*el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad*".

autocontrol; un autocontrol no puesto gravemente en cuestión por Elias y adquirido con arreglo a códigos de comportamiento práctico.<sup>78</sup>

Para dar por concluida este epígrafe en el que reviso las fuentes intelectuales de la sociología eliasiana con especial atención al proceso civilizatorio es preciso acusar recibo del 'contraejemplo' que supone Parsons para Elias. Habitualmente, cuando se habla de la 'influencia' que un autor ejerce sobre otro se mencionan aspectos que del pensamiento del primer autor incorpora a su obra el segundo. Se observan, pues, afinidades o líneas de continuidad sin que por ello resulten excluidas divergencias o puntos en desacuerdo. Con todo, es la afinidad y la continuidad lo que tiende a resaltarse. Lo que denomino 'contraejemplo' opera en el sentido contrario. Advierte las líneas de ruptura y crítica que se establecen entre dos autores. Así, como ocurre con Elias en relación con Parsons, el enfoque que un autor promueve se contrapone ostensiblemente al del otro pudiendo resultar casi antagónicos debido a los problemas de investigación que abordan, las variables que contemplan y las explicaciones que ofertan.

Elias publica El proceso de la civilización a contracorriente del paradigma sociológico reinante en el mundo académico de su tiempo: el funcionalismo de cariz parsoniano, hegemónico entre 1940 y 1960. Contra Parsons dirige Elias sus críticas -en una larga introducción fechada en 1968-; las principales contra su sociología centrada en el estudio del orden social y la consecuente desatención hacia el cambio social como problema sociológico. En el análisis que Parsons emprende de los sistemas de acción social subyace la preocupación prioritaria de este autor por la cuestión del orden social. Para Parsons, los rasgos definitorios de estos sistemas son el orden y la interdependencia entre sus partes. Tienden a una situación de orden que mantiene a los sistemas equilibrados por sí mismos. Su tendencia es a permanecer estáticos o a verse inmersos en procesos ordenados de cambio. Esto condujo a Parsons a hacer del análisis de la estructura ordenada de la sociedad su principal cometido. Defendió la necesidad de estudiar la estructura frente al cambio y sólo a partir de 1960, ante las críticas que fue recibiendo, acometió el análisis de la evolución social, esto es, del cambio. Con todo, la cuestión del cambio social ocupa un lugar secundario dentro de su producción

---

<sup>78</sup> La insistencia de Elias en el control como argumento civilizador; control no problematizado que se interioriza de manera inconsciente mediante el ejercicio de la conducta, lleva a Wehowsky a calificar de 'atenazadores' los resultados del proceso civilizatorio. Freud, en cambio, habilita un espacio para la problematización consciente de tales controles civilizatorios a partir de las posibilidades críticas que brinda el psicoanálisis. Cfr Wehowsky (1977:68).

sociológica. Y relegar el estudio del cambio social a una posición secundaria además de abordarlo conceptualmente de manera reducida y confusa es lo que le reprocha Elias.<sup>79</sup>

Elias achaca a Parsons la incapacidad de su esquema teórico para tratar cuestiones históricas y procesos de cambio social al estar exclusivamente orientado al estudio de estructuras estáticas. Su incapacidad alcanza también al estudio del conflicto y la competencia, hecho consustanciales a la vida social. Sus críticas llegan hasta el aparato conceptual parsoniano, que toma las nociones de 'individuo' y 'sociedad' como realidades independientes la una de la otra; postura inaceptable para Elias en su condición de teórico de la interdependencia.

### 3. El proceso de la civilización

Dos son las preguntas de investigación en torno a las cuales Norbert Elias articula El proceso de la civilización. La primera se refiere a la existencia o no de cambios de larga duración en la estructura conductual y emocional de los seres humanos; cambios que apunten en una misma dirección a lo largo de los siglos. La segunda se centra en saber si estos cambios en la estructura emocional y conductual están a su vez relacionados con cambios estructurales 'macro' que experimenta la sociedad a largo plazo y si tales cambios estructurales 'macro' apuntan en una misma dirección en el curso de los siglos. Mas Elias no pretende abarcar cada interrogante por separado, y en consecuencia tampoco trata separadamente los niveles 'micro' y 'macro', sino en estrecha interconexión. Para ello asume las siguientes hipótesis de trabajo:

- a) Las prescripciones reguladoras tanto del comportamiento como de las emociones (nivel 'micro') se corresponden con un nivel de relaciones sociales y con formas concretas de estructuración social (nivel 'macro').
- b) La dirección que siguen los cambios en la estructura emocional y conductual (nivel 'micro') es la de una consolidación y diferenciación crecientes de los controles que operan sobre el comportamiento y las emociones humanas.

---

<sup>79</sup> Elias (1987:15) lo señala de manera explícita: "*El ejemplo de la construcción teórica parsoniana suscita la sospecha de que la reducción conceptual sistemática de procesos a situaciones sociales (...) en lugar de simplificar la construcción teórica en el contexto sociológico, la hace más complicada. Este reduccionismo (...) como método de construcción teórica podría justificarse, en todo caso, si condujera de modo inequívoco a una aclaración y profundización de la comprensión que los seres humanos tienen de sí mismos como sociedades y como individuos. En lugar de esto nos encontramos con que las teorías que se construyen con ayuda de estos métodos conceptuales (...)precisan de construcciones auxiliares complicadas e innecesarias a fin de ponerlas en consonancia con los hechos demostrables*

- c) La dirección que siguen los cambios estructurales 'macro' es la de una consolidación progresiva del Estado como ente monopolizador de la violencia y la fiscalidad así como un incremento de la especialización funcional, la diferenciación social y la interdependencia.

El objeto de estudio de Elias son las formas típicas de comportamiento y emotividad del hombre occidental sin que por ello, insisto, deje de considerarlas vinculadas a la configuración social en la que se integran.

Para dar respuesta a la primera de las preguntas de investigación, Elias pone en marcha sus investigaciones psicogenéticas y para afrontar la segunda activa sus investigaciones sociogenéticas. Ambas líneas de investigación se encuentran imbricadas del siguiente modo: *al tiempo que se conforma un mecanismo de poder centralizado en forma estatal y crecen la especialización funcional, la diferenciación social y la interdependencia, se moldea una pauta emocional-conductual que paso a paso deviene civilizada*. Adentrémonos de seguido, y por este orden, en la sociogénesis y en la psicogénesis del proceso civilizatorio para después observar cómo se imbrican ambos tipos de investigación

### 3.1. Investigaciones sociogenéticas

Las investigaciones sociogenéticas eliasianas abordan los cambios que de modo progresivo tienen lugar en el monopolio de la violencia por parte de instancias y organismos centrales. Elias se propone con tales investigaciones dar cuenta de la génesis del Estado moderno. Para ello da los siguientes pasos: ilustra inicialmente la situación previa a la constitución de gobiernos centrales capaces de asumir tanto el monopolio fiscal como el de la violencia. A continuación alude a los mecanismos en virtud de los cuales se constituyen gobiernos centrales y en tercer y último lugar, analiza los procesos y movimientos que conducen a la conformación del Estado moderno como aparato capaz de monopolizar el uso legítimo de la violencia y la gestión, distribución y cobro de los impuestos.

---

*empíricamente. Parecen más bien como un cielo encapotado que, de vez en cuando, ilumina la tierra con algún relámpago".*

Antes de que se constituyeran gobiernos centrales -Elias comienza aquí su análisis en el periodo altomedieval (siglos IX, X y XI)- y con ellos se estableciese el predominio paulatino de fuerzas centralizadoras, el panorama europeo se caracteriza esencialmente por el predominio de fuerzas de sentido contrario; por el predominio de fuerzas descentralizadoras (Elias, 1987:267-268). Tales fuerzas descentralizadoras están encarnadas en la figura de diferentes señores territoriales que han obtenido el dominio sobre esos territorios gracias al servicio que prestaron a un señor superior en fuerza social<sup>80</sup> y recursos. Éste transfiere desde su posición central una serie de tierras a una casta guerrera de pequeños señores territoriales encargados de administrar justicia, recaudar tributos y acabar con cualquier tipo de resistencia armada. Ocurre que estos señores territoriales aspiran a sustraerse del dominio ejercido por el señor que ocupa la posición central; aspiran, en definitiva, a conseguir la independencia y heredabilidad del territorio con el que han sido pagados. El señor que ocupa la posición central difícilmente puede desmarcarse de esta lógica que le lleva a delegar oportunidades de poder en aquellos que le han servido eficazmente y que incluso puede conducirle a una situación en la que sus oportunidades de poder, fuerza social y recursos sean inferiores a las de sus teóricamente subordinados.

Las fuerzas descentralizadoras quedan regidas por un sencillo ciclo: el señor que, gracias a sus vasallos conquista y amplía sus posesiones, paga a estos mismos vasallos con tierras. Este pago contribuye al debilitamiento del señor que ocupa la posición central en favor del fortalecimiento de los señores territoriales. Paradójicamente, el señor central que progresivamente se debilita sólo puede conseguir la adhesión de sus subordinados por medio de la conquista y entrega de nuevos territorios. Al balance entre centralización y descentralización lo denomina Elias 'mecanismo feudal'. Entiende por este concepto la sucesión alternada de movimientos centralizadores, ligados a la expansión territorial bélica y el consiguiente refuerzo de autoridad del señor central, y movimientos descentralizadores, vinculados al reparto de esas tierras entre los jefes militares del señor central con su consiguiente distanciamiento respecto a éste (Elias, 1987: 275-276).

El telón de fondo de estas fuerzas descentralizadoras es una economía de tipo natural. La economía natural no contempla intermediarios entre los productores y los

---

<sup>80</sup> Con el concepto de fuerza social se refiere Elias al margen de maniobra que un individuo o un grupo poseen dentro de una configuración social específica. Tal margen es el que posibilita o no la imposición de su voluntad determinando tal margen el mayor o menor grado de dependencia que se posea con respecto al entorno y los semejantes. Cfr. Elias (1987:308).

compradores en la transferencia de bienes (Elias, 1987:277) y posibilita que lo producido en las propiedades de los señores territoriales resulte suficiente para sobrevivir. A esto se le añade una división del trabajo escasamente desarrollada así como transportes y caminos deficientes para el comercio de los productos. El telón de fondo de la economía natural, la nula división del trabajo y la dificultad material para que lo producido pueda ser comercializado en diferentes zonas refuerza una situación de escasa interdependencia entre los territorios y confirma el triunfo de las fuerzas descentralizadoras.

Estas fuerzas descentralizadoras van a ser progresivamente neutralizadas gracias a la activación de un conjunto de mecanismos con arreglo a los cuales se crean las condiciones de posibilidad para la aparición de gobiernos centrales. Estos mecanismos son los que consigno a continuación:

a) *El paso de una economía natural a una economía dineraria* (Elias, 1987:261-262).

La economía dineraria supone intercalar personas en la secuencia que media entre el productor y el consumidor así como la utilización de dinero al existir una distinción clara entre la producción y la distribución de los bienes. Todos aquellos grupos sociales que no guarden relación con la economía monetaria ni con la distribución mercantil de los bienes resultarán perjudicados. Permanecer ajenos al dinero abocará, por ejemplo, a la casta guerrera a la miseria, a la venta de bienes o a ponerse bajo la tutela de un señor superior en fuerza social, poder y recursos. Aparecen así los primeros nobles vinculados a las incipientes cortes caballerescas que se van delineando poco a lo largo del medievo. Aquellos señores centrales que no desdeñan del comercio acogen, al amparo de sus fortalezas, a comerciantes y a artesanos. Éstos pagan tributos al señor protector permitiendo a éste último poseer dinero para no tener que pagar los servicios de sus guerreros con la concesión de tierras: a partir de ese instante podrá hacerlo con moneda acabando con el círculo vicioso al que da lugar el enfeudamiento del suelo y acrecentando la fuerza social del señor central.

b) *La disposición a controlar los impuestos de un territorio* (Elias, 1987:262). Este control permite liberar al señor central del círculo vicioso del enfeudamiento. El dinero, y no territorios, es lo que se ofrece como pago. Los nobles quedan unidos monetariamente al señor central; dependen de sus pagos teniendo éste su vez la oportunidad, con dinero, de incrementar su fuerza militar con el pago a más

hombres y la compra de armamento. Todo esto, en definitiva, implica mantener una relación positiva con el comercio y con el dinero.

- c) *Cambios en la técnica de la guerra* (Elias, 1987:263). La aparición de armas de fuego permite armar a personas que normalmente no habían tenido acceso a ellas y hacerlo en un número superior a los tradicionales poseedores del armamento: los guerreros a caballo. Este cambio en la técnica de la guerra, unido al control de los tributos, permite algunos señores acumular mayores fuerzas militares. En consecuencia, la nobleza perderá el monopolio de las armas. Por añadidura, las que habitualmente poseyeron -caballos, lanzas, espadas, boleas o armaduras- son poca cosa frente a arcabuces y cañones -armas de fuego en general- viéndose obligados los antaño señores territoriales a convertirse en oficiales pagados por el señor central.
- d) *Pérdida de empuje nobiliario y crecimiento del ascendente social de la burguesía* (Elias, 1987:264). Al no vincularse la nobleza al comercio y al dinero, y al perder el monopolio de las armas, este grupo social ve menguar progresivamente su influencia bélica y armamentística sobre la sociedad.<sup>81</sup> La incipiente burguesía se contrapone como grupo social al nobiliario creándose una tensión oscilante entre los dos grupos. La institucionalización de un poder central precisa que esa tensión se mantenga sin llegar a resolverse. Parte de su pervivencia dependerá de que esa tensión sea cuidadosamente alimentada. Pero también dependerá de las atenciones, privilegios y favores que dispense el poder central a estos dos grupos sociales; atenciones, privilegios y favores que en todo momento han de re-equilibrar dicha tensión.
- e) *El acortesanamiento de los guerreros* (Elias, 1987:257-261). El cariz bélico-armamentístico de la nobleza cede paso al acortesanamiento de la misma conforme ésta pierde el monopolio sobre las armas y se vincula monetariamente con el señor central. Este proceso de acortesanamiento se inicia en torno a los siglos XI-XII y se

---

<sup>81</sup> El ethos nobiliario siempre desdeña del comercio o del trabajo manual como medios para la obtención de beneficios económicos. El dinero, dentro del grupo nobiliario, era obtenido a partir de sus rentas territoriales o a partir de su vinculación cortesana -en forma, por ejemplo de consejeros o cargos reales- con el monarca. No quiere decir esto que el dinero no interesase. Al contrario; mucho. Mas su lógica de actuación y su mentalidad siempre estuvieron regidas por el valor 'prestigio' y no por el valor 'ahorro/inversión'. Sobre esta cuestión, atiéndase al epígrafe que dedico a la sociedad estamental en donde se habla de la orientación monetaria de la nobleza. Por ahora, y a modo de ejemplo, véanse las palabras que Elias (1982:95), tomando como referencia a Montesquieu, dedica al comportamiento económico de la nobleza: "*Pues la nobleza de espada -dice Montesquieu, con un tono ligeramente irónico- está compuesta de personas que están pensando siempre cómo pueden hacer una fortuna, pero, al mismo tiempo, considerando que es una vergüenza incrementarla sin empezar en seguida a despilfarrarla*".

da por concluido en los siglos XVII y XVIII. La nobleza se traslada hasta la Corte, que poco a poco irá convirtiéndose en el centro administrativo de los monopolios fiscal y militar.

La emergencia de una sociedad cortesana es un factor primordial para Elias dentro su teoría del proceso civilizatorio. El autor entiende por 'sociedad cortesana' la peculiar formación social vinculada a la Corte real del Antiguo Régimen (Elias, 1987:9). Su emergencia viene dada por la progresiva centralización del poder y por el monopolio por parte de la autoridad central del uso de la fuerza y el cobro de tributos (Elias, 1987:10). Elias otorga a la sociedad cortesana -basándose en el ejemplo paradigmático de la corte francesa de los siglos XVI y XVII- el papel de creadora y promotora de modelos de comportamiento y estructura psíquica decisivos en el devenir del proceso civilizatorio. Tales modelos serán tomados posteriormente, en el siglo XIX, por la sociedad profesional burguesa, bien como herencia, bien como patrones contra los que rebelarse.<sup>82</sup> La sociedad cortesana determina un tipo de existencia representacional para sus integrantes: ha de exhibirse el status que se posee ante el resto en permanentes procesos de competencia y distinción. Los vehículos de representación son la etiqueta y las maneras puesto que a través de ellas los individuos exhiben su posición en el entramado cortesano además de constituir el instrumento para negociar y modificar esa misma posición.

La regulación de la conducta y las emociones se convierte en una cuestión preeminente. De acuerdo con ella, se tomarán o no ventajas respecto a otros cortesanos y se estará en mejores o peores condiciones de acceso al favor del monarca. La presión y competición por la mejora del status empuja al cortesano al manejo del comportamiento y las emociones en aras de aumentar su prestigio promoviendo de este modo la observación, tanto la del contrincante como la propia. La importancia de la sociedad cortesana en el proceso civilizatorio radica en esa competición por oportunidades de incremento del status, el poder o el prestigio; lo que a la postre supone para el cortesano someterse a las demandas de la etiqueta y

---

<sup>82</sup> Como apunta Van Krieken (1998:86), Elias presta atención a la Corte y a la sociedad cortesana en su condición de elementos conformadores de nuestros actuales modelos de conducta y estructura psíquica a diferencia de Max Weber, que se centra en la transición desde las burocracias patrimoniales hasta las racionales-legales.



las buenas maneras que exigen que el cuerpo, las emociones y los deseos se hallen cada vez más sujetos a formas de autodisciplina.<sup>83</sup>

La activación de estos mecanismos para la constitución de gobiernos centrales no responde, al igual que sucedía con la concepción eliasiana del cambio social, en modo alguno a una voluntad individual consciente. Nos hallamos ante mecanismos activados de manera no planificada careciendo por ello de intencionalidad consciente. Sobre la base de estos mecanismos constitutivos de gobiernos centrales y un proceso continuado de competencia entre unidades políticas se erige el Estado moderno.

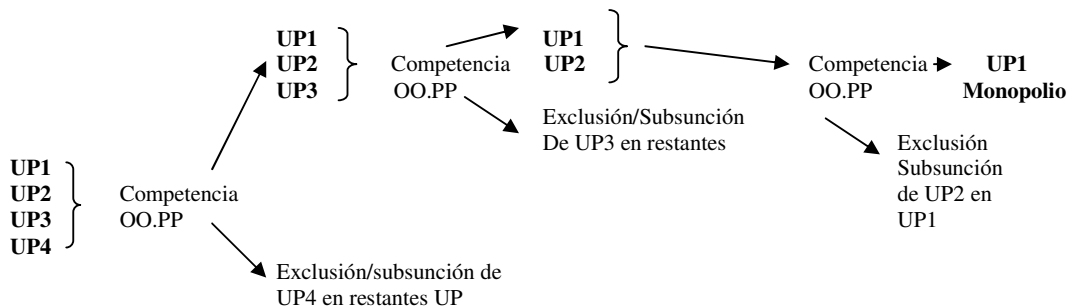
En este proceso distingue Elias tres grandes fases (Elias, 1987:354)<sup>84</sup>: Una primera, en la que diferentes unidades políticas, pequeñas y flexibles, establecen una competencia inicial por la hegemonía entre ellas. Esta competencia inicial tiene lugar en un marco presidido por una economía de tipo natural y por un escaso desarrollo de la división del trabajo. Una segunda, en la que las unidades políticas son mayores toda vez que algunas resultan subsumidas en otras a resultas de la competencia inicial establecida. En este instante, la competencia se acentúa intentando evitar la dependencia con respecto a otras unidades. Y se acentúa debido al incremento poblacional, a la consolidación de la propiedad y a la dificultad de expansión interior, teniendo que ser ahora exterior dicha expansión. Una tercera y última, en la que adviene la constitución de un monopolio, tanto fiscal como de la violencia. La competencia hasta entonces desarrollada ha permitido a unas unidades engrandecerse a costa de que otras resultasen excluidas. Este proceso de exclusión que determina la competencia se repite constantemente hasta la reducción máxima de unidades políticas que compiten. La reducción máxima significa que finalmente habrá una unidad política que alcanzará el monopolio de las oportunidades de poder que estaban en juego.

---

<sup>83</sup> Para un desarrollo más amplio de cada uno de estos aspectos remito al análisis que efectúo del código de buenas maneras de la prudencia; típico de la sociedad cortesana.

<sup>84</sup> Literalmente, Elias distingue dos fases puesto que no contabiliza como tal la definitiva constitución del monopolio. Personalmente distingo esa tercera fase que aludiría al monopolio definitivamente constituido. En cualquier caso, se trata de un leve matiz que no afecta al grueso de la exposición que aquí llevo a cabo.

Esquemáticamente, el proceso de constitución del Estado resultaría del siguiente modo:<sup>85</sup>



*Leyenda: UP (Unidades políticas); OO.PP (Oportunidades de poder)*

Esquema 1. : Constitución del monopolio fiscal y de la violencia

El monopolio de todas las oportunidades de poder por parte de una única unidad política conlleva la asunción por la misma del control de los medios militares y los medios tributarios. Esta unidad política concentra en sí el monopolio fiscal y el monopolio de la violencia; monopolios que se sostienen recíprocamente sin ser ninguno previo al otro. Ambos monopolios son dirigidos por un aparato administrativo permanente que les confiere solidez, estabilidad y durabilidad. Sólo con el control de este par de monopolios alcanzan las unidades políticas el rango de Estado. Es necesario recordar que el monopolio se conforma cuando se produce la acumulación de la mayor parte de las oportunidades de poder en una sola unidad política. El afianzamiento del monopolio requiere de administradores conforme éste se complejiza y su gestión excede las posibilidades de una única persona: el señor central, el monopolista inicial ve crecer progresivamente su dependencia respecto a los administradores de su propio monopolio.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Parto del supuesto en esta ejemplificación de que las unidades políticas estuviesen limitadas en número a cuatro. En cualquier caso, la lógica de competición y exclusión que Elias propone es aplicable de igual modo independientemente del número de unidades políticas que entren en juego.

<sup>86</sup> Así ilustra Elias (1987:350) la dependencia del señor central en relación con los administradores del monopolio: "La socialización del monopolio de dominación acaba encontrando su expresión en el presupuesto. El titular del poder central, cualquiera que sea el título que posea, tiene prevista una

### 3.2. Investigaciones psicogenéticas

Con sus investigaciones psicogenéticas, Elias trata de ofrecer una explicación sobre los cambios de larga duración que experimenta la estructura emocional y conductual de los seres humanos. Para ello se vale de libros de cortesía bajomedieval, de manuales de urbanidad renacentistas y de publicaciones que en los siglos XVII, XVIII y XIX versan sobre buenos modales. Gracias a ellos reconstruye la historia y evolución de las buenas maneras: analiza los códigos de comportamiento que las regulan indagando acerca de los porqués empleados para justificar tal o cual conducta.

De esta manera aborda Elias los cambios de larga duración de la estructura emocional y conductual del hombre occidental, cambios que él recoge bajo el nombre de proceso de la civilización. Concluye Elias que tal proceso aboca a un tipo humano progresivamente contenido y controlado en su comportamiento y afectividad resultado del tránsito paulatino desde el *heterocontrol* hasta el *autocontrol*<sup>87</sup>. Entremos a examinar este par de conceptos; núcleo central de la teoría civilizatoria eliasiana.

Con la noción de *heterocontrol* se refiere Elias a un tipo de comportamiento y emotividad delimitada por un conjunto de coacciones que remiten a la presencia coactivo-intimidatoria del prójimo. Estas coacciones pueden presentarse en forma de violencia, castigo, destierro o degradación pero sea cual fuere su modalidad, se trata de coacciones procedentes del exterior. Conducta y afectividad resultan controladas externamente; conducta y afectividad remiten a los demás. Se admite que las coacciones que gobiernan la estructura conductual-afectiva obedecen a motivos sociales: la intensidad del control conductual-afectivo se asocia a la posición social ocupada. Este control conductual-afectivo, que en las publicaciones sobre buenas maneras se expresa en forma de preceptos que indican lo que debe y no debe hacerse, es justificado de acuerdo con un argumento de índole social: no se debe ejecutar un comportamiento que no sea cortés, que no sea prudente o que no sea civil puesto que en lo cortés, en lo prudente o en lo civil siempre se adivina subyacente una idea de respeto y consideración hacia la posición social que ocupa el otro.

---

*cantidad en el presupuesto como cualquier otro funcionario, cantidad de la que dispone el señor central, sea rey o presidente, para sufragar los gastos de su casa o corte".*

<sup>87</sup> Este tránsito es abordado específicamente en Elias (1987:225-229) y Elias (1987:453-463). De estas páginas se infiere lo que el autor entiende por heterocontrol y autocontrol. El momento histórico en el que Elias sitúa el inicio de este tránsito lo encontramos en el siglo XVI; en concreto, en el momento de paso desde el código de la *civiltè* al de la *politesse*. Cfr Elias (1987:147-148).

Con la noción de *autocontrol* se refiere Elias a un tipo de comportamiento y emotividad delimitados por un conjunto de coacciones que proceden de la propia persona. Estas coacciones se activan de modo automático y llevan aparejadas un incremento de la autoconciencia en el control sobre la conducta y los afectos, un incremento de la distancia reflexiva sobre el comportamiento y las emociones y una disminución de la espontaneidad conductual y expresiva. Las coacciones que en el mundo del heterocontrol remitían a lo exterior ahora, con el autocontrol, se han interiorizado hasta convertirse en una suerte de segunda naturaleza para las personas. Estas mismas coacciones, interiorizadas, se presentan en forma de vergüenza, pudor o desagrado y son justificadas con arreglo a argumentos higiénicos, médicos o técnicos: se ejecuta un comportamiento de un modo concreto porque así nos aseguramos el no contraer enfermedades, no entrar en contacto con agentes patógenos, evitar la suciedad o nos cercioramos de estar utilizando los medios técnicos puestos a nuestra disposición para poner en marcha acciones concretas -comer, dormir, orinar, defecar, asearnos...

Mas el tránsito desde el *heterocontrol* hasta el *autocontrol* no se explica por sí mismo como un movimiento sin más que azarosamente haya seguido esa dirección. Elias presenta las que denomina *leyes estructurales del proceso civilizatorio*, que son quienes posibilitan este desplazamiento desde una conducta heterocontrolada hasta otra autocontrolada<sup>88</sup>: Estas leyes estructurales conectan el nivel 'micro' del comportamiento y la afectividad humanas con el nivel 'macro' de las estructuras a gran escala. Tales leyes son las que siguen: 1) Incremento de la especialización funcional, 2) incremento de la diferenciación social, 3) incremento de la interdependencia y 4) construcción de monopolios de violencia (Elias, 1987:518).

Las dos primeras leyes, conceptualizadas en términos durkheimianos, se hallan estrechamente conectadas a la división del trabajo social. La sociedad se complejiza a causa de la diferenciación progresiva de funciones. Esto lleva a que se dependa de un creciente número de personas para la realización de determinadas actividades en tanto las funciones que los individuos desempeñan en sociedad se especializan progresivamente. La especialización funcional impide que un individuo resulte socialmente autosuficiente y, en consecuencia, deba desarrollar vínculos materiales y

---

<sup>88</sup> Si bien Elias se refiere a estas leyes con el calificativo de 'estructurales' lo cierto es que una denominación más acorde con su propia teorización, basada en lo procesual y lo diacrónico, hubiese sido la de 'dinámicas'. En cualquier caso, el apelativo 'estructurales' no posee a mi juicio un significado tan substantivo que pueda suponer una contradicción dentro del enfoque procesual eliasiano. De cualquier modo y en lo sucesivo respetaré la denominación propuesta por Elias.

morales con otras personas. Elias abraza asume postulados antes propuestos por Émile Durkheim en su obra La división del trabajo social.<sup>89</sup>

La tercera ley estructural del proceso civilizatorio, el incremento de la interdependencia, guarda a su vez relación con la creciente complejidad que adquieren las sociedades que se diferencian socialmente y especializan funcionalmente. La complejización de la sociedad supone que las acciones individuales dependan de un mayor número de personas y simultáneamente, afecten también a un mayor número de personas. El encadenamiento de acciones individuales en condiciones de complejidad social comporta que se tenga en cuenta la conducta de los otros, que se perciban las consecuencias que arroja la actuación individual para los demás, que se ajuste la conducta a un volumen amplio de personas, que se subordinen las inclinaciones particulares a las condiciones que socialmente establece la interdependencia y que la conducta y la emotividad se tornen previsibles y reflexivas.

La cuarta y última ley, la construcción de monopolios de violencia, ha sido inicialmente introducida en el epígrafe dedicado a las investigaciones sociogenéticas eliasianas. Con todo, resta visualizar las consecuencias y el influjo que posee sobre la estructura conductual-emotiva de los individuos.

La construcción de monopolios de violencia implica que la aplicación legal y legítima de la misma sea únicamente posible para el Estado puesto que es este organismo quien asume su monopolio. La aparición del Estado lleva aparejada normas y leyes que impiden y restringen la utilización de la fuerza física y la violencia a título individual. Se consigue que la variabilidad individual del comportamiento y las emociones quede sometida a la regulación estatal y que existan espacios pacificados en los que el uso normalizado e individual de la violencia vaya extinguiéndose de forma paulatina.

Las *leyes estructurales del proceso civilizatorio* actúan en pos de la regulación del comportamiento y el aparato psíquico humanos. Tales leyes conducen a un crecimiento de la presión social: la conducta ha de ajustarse a la de cuantos rodean al individuo, incrementándose de esta manera la exigencia de buen comportamiento, la auto-observación y la observación de los demás. Estas leyes son definitivas para la comprensión del tránsito desde el heterocontrol hasta el autocontrol; definitivas para la constitución de una conducta y emocionalidad civilizadas.

---

<sup>89</sup> Véase el apartado dedicado a Durkheim en la sección dedicada a explorar las bases intelectuales que soportan el trabajo de Elias. (Sección 2.3)

La llegada del *autocontrol* comporta una *economía afectiva* característica. Elias entiende por economía afectiva el conjunto de esquemas conductuales y emocionales que modelan la vida afectiva individual a través de una tradición que se ha hecho institucional. La *economía afectiva* autocontrolada -y por extensión civilizada- observa principalmente dos rasgos: se trata de una *economía afectiva* modelada por la vergüenza, el desagrado y el pudor además de ser una *economía afectiva* que discrimina entre conductas públicas y conductas secretas. Desglosemos cada uno de estos dos rasgos.

La vergüenza se relaciona con el miedo a la degradación social y al gesto de superioridad de los otros ante un comportamiento o expresión emocional improcedentes (Elias, 1987:499). La intensidad de la vergüenza aumenta conforme más interiorizadas se encuentren las coacciones que otrora fueron externas. La autocoacción se activa por acción de la presión social que ejercen los demás para que las pautas de comportamiento y emoción sean las adecuadas. Los individuos experimentan la ansiedad que trae consigo pensar que pueda transgredirse la opinión social: se desencadena una suerte de conflicto interno ante la posibilidad de vulnerar aquello que en cada persona representa esa opinión social. Se instaura una imagen psicologizada del otro al plantearse el individuo cómo será interpretado por el resto su comportamiento y disposición emocional. Si tal comportamiento y disposición emocional son entendidos inadecuados, el individuo queda supeditado al prójimo sabiendo que frente a esa supeditación no es posible una respuesta física y violenta como medio de defensa.<sup>90</sup> El proceso se completa al asumir que la determinación del comportamiento y de las emociones no tiene un origen social -no procede de los demás- sino que se origina en el interior de uno mismo al margen de los que nos rodean.

El desagrado se produce por comportamientos y emociones que amenazan la escala de prohibiciones sociales e individuales (Elias, 1987:503). Este desagrado es mayor según sea más amplio el contingente de conductas y emociones que es recomendable evitar.

El pudor alude al reparo en la exhibición del cuerpo (Elias, 1987:502-503). Se encuentra definido socialmente y tiende a descender cuanto mayor es el grado de desigualdad cualitativa entre las personas que propugna la sociedad. En consecuencia,

---

<sup>90</sup> Afirma Elias (1987:500): “La racionalización, al igual que el avance del umbral de la vergüenza y de los escrúpulos, son manifestaciones de una disminución de los miedos directos ante la amenaza o el ataque por parte de los demás y un fortalecimiento de los miedos automáticos, de las coacciones que se imponen ahora los propios individuos”.

aumenta si lo que se promueve son niveles crecientes de igualdad cualitativa entre los individuos.<sup>91</sup> La desnudez y la exhibición del cuerpo pueden ser empleados como medio de distinción y señalización de jerarquía social. Elias muestra en La sociedad cortesana cómo el rey recibe en su propia habitación a diferentes personas mientras se asea, se libra de las ropas de noche y se viste pudiendo mostrar su cuerpo sin problema ante quienes, en la jerarquía social, son inferiores a él.<sup>92</sup>

La vergüenza, el desagrado y el pudor determinan que la economía afectiva autocontrolada-civilizada distinga entre conductas que pueden ser vistas por los demás y conductas que son ocultadas a los demás; que se distinga entre *conductas públicas* y *conductas secretas* (Elias, 1987:228-229). Ambas modalidades de conducta generan dos esferas, una pública y otra secreta, que se materializan física y espacialmente y que tienen también una traducción psíquica en la mente de las personas. La distinción entre las dos esferas se agudiza cuanto mayor sea el número de comportamientos y emociones que caen bajo el *anatema del silencio*; a saber: comportamientos y emociones reclusas en lo secreto puesto que su única mención ya resulta desagradable en público (Elias, 1987, 177-178, 221). Queda apuntada así la dirección que sigue el proceso de la civilización: la privatización del comportamiento y la afectividad.<sup>93</sup>

Resta conocer el modo en el cual conductas y emociones van encuadrándose diferencialmente en la esfera pública o en la secreta. Como ya he señalado anteriormente, las *leyes estructurales del proceso civilizatorio* generan un aumento de la presión social de unas personas sobre otras, del grado de observación -física y psicológica- sobre los demás y del nivel de sensibilidad hacia la depuración de la conducta. En general, se incrementa la vigilancia propia y ajena sobre el comportamiento y las emociones y, en consecuencia, avanza el límite de escrúpulos

---

<sup>91</sup> Señala Elias: “*El descubrimiento del cuerpo ante los demás fuera de ciertos enclaves estrictos se convierte en una infracción sólo cuando desaparecen las diferencias estamentales, cuando la dependencia funcional de todos en relación con todos se hace más intensa y los hombres alcanzan un valor aproximadamente igual en la sociedad*”. Elias (1987:503).

<sup>92</sup> Cfr. Elias (1982:113-115) para el *lever* del rey y cfr. Elias (1982:117-118) para el de la reina.

<sup>93</sup> El progresivo avance hacia la privatización de la emocionalidad y el comportamiento humanos o la distinción entre una esfera pública y otra privada en lo físico y en lo psíquico son para Elias resultado no planeado del encadenamiento de acciones individuales a lo largo de generaciones a través de los siglos. Es el producto no intencionado ni consciente de acciones individuales conscientes integradas en configuraciones variables sociohistóricamente. En este punto, Elias se opone a toda una tradición clásica de pensamiento liberal que concibe la emergencia de la esfera privada como un logro, como un triunfo. No en vano, la esfera privada aparece como una esfera conquistada a un Estado absoluto que progresivamente renuncia a intervenir en la vida de los hombres admitiendo que existe un espacio en el que el individuo se autogestiona y conduce como le place. Para una aproximación al concepto de privacidad y nociones afines -individualismo o intimidad- dentro del imaginario liberal véase Béjar (1988).

acerca de lo permitido y lo no permitido. El acentuamiento de las leyes estructurales civilizatorias trae consigo un cambio respecto a la sensibilidad hacia la conducta y las emociones. Crece el número de prohibiciones sobre la conducta, prohibiciones que encuentran su origen en la vida social y que forman parte de códigos de comportamiento que legitiman tales prohibiciones valiéndose de distintos argumentos. Argumentos y códigos mudan si bien lo que permanece invariable es el origen social de las coacciones. En definitiva, el avance en el límite de los escrúpulos ocurre en consonancia con los cambios sociales y los cambios en las relaciones humanas.

Sinteticemos a continuación todo lo hasta aquí expuesto:

Las coacciones que delimitan el comportamiento y la expresión emocional encuentran su origen, según Elias, en la vida social. Dichas coacciones son las que informan los códigos de comportamiento que el autor analiza en sus investigaciones psicogenéticas. Las coacciones quedan justificadas de acuerdo con argumentos que varían de acuerdo con la estructuración de la sociedad. En el mundo del *heterocontrol*, el comportamiento y la expresión de emociones son aprobados o reprobados en nombre de la cortesía, la prudencia o la civilidad. Cada una de estas etiquetas se aplica sobre la base de un argumento de índole social: el respeto y la consideración que se le debe a cada cual en función de su status. Este tipo de argumento es propio de universos sociales a los que no es extraña la desigualdad cualitativa entre las personas. En el mundo del *autocontrol*, el comportamiento se aprueba o reprueba en nombre de la limpieza, la salud o la higiene. Por tanto, la justificación de las coacciones que moldean la conducta y la expresividad corre a cargo de un argumento de corte higiénico-sanitario. Este argumento es el que se emplea para legitimar autocoacciones - interiorizadas y activadas automáticamente- mediadas por la vergüenza, el desagrado y el pudor.

Luego entonces, el comportamiento y la emocionalidad pasan de ser condenados porque no guarden el debido respeto al status del prójimo a ser autocondenados. La autocondena es sinónimo de experimentar vergüenza, desagrado o pudor, adquiriendo solidez psíquica la vergüenza, el desagrado o el pudor gracias a la culpa. El conjunto formado por vergüenza, pudor, desagrado y culpa es legitimado en nombre de razones higiénico-sanitarias.

La explicación eliasiana de las variaciones que sufren las formas típicas de comportamiento y emocionalidad del hombre occidental contraviene explicaciones



basadas en *razones materiales* -que no hubiera suficientes recursos dinerarios no explica que no hubiera, por ejemplo, a lo largo de siglos, cucharas en la mesa para todos los comensales puesto que podía gastarse mucho en la elaboración de una cuchara muy lujosa para alguien distinguido pero no gastar dinero en cucharas para todos- o *razones higiénicas* -Elias entiende que primero se alcanzan los patrones de restricción de la conducta; patrones cuya génesis es social y que después estos patrones son justificados higiénicamente. Recurrir exclusivamente a *razones materiales* o *higiénicas* hace que las transformaciones conductuales y afectivas del ser humano parezcan productos voluntaria y racionalmente planificados por el individuo. Se desatienden las razones sociales; aquéllas que defienden que las transformaciones son reforzadas por las propias transformaciones de la vida social (Mennell, 1989:45-47).

### 3.3. Sociogénesis y psicogénesis: una teoría de la civilización

El proceso de la civilización teoriza la transformación del comportamiento y la sensibilidad del hombre occidental en dos sentidos concretos:

- a) *Comportamiento y sensibilidad caminan desde el heterocontrol hasta el autocontrol.* Esto quiere decir que las coacciones externas que operan sobre la conducta devienen finalmente en coacciones interiorizadas activadas automáticamente; esto es, devienen en autoacciones. De esta manera se accede a un tipo de vida, en lo conductual y en lo emocional, caracterizada por la autodominación continua. El primer sentido hacia el que se dirige el proceso de la civilización es el *autocontrol*.
- b) La satisfacción de determinadas necesidades, la ejecución de determinadas conductas o la expresión de determinadas emociones tienen lugar a salvo de la vista de los demás. Se configura una esfera privada en la que tienen cabida este tipo de necesidades, conductas o emociones siempre impregnadas de sentimientos de vergüenza, pudor y desagrado. El segundo sentido es la *privatización*.

Se trata de un proceso de cambio social que, aunque no se encuentra planificado racional ni voluntariamente, no resulta azaroso. Antes bien, distingue con claridad los dos sentidos antes mencionados hacia los cuales se dirige. El proceso de la civilización es el producto de la interrelación y combinación de una multiplicidad inabarcable de

acciones individuales; producto no intencionado ni planeado, ni surgido de reflexión racional aunque no por eso incomprensible o sin dirección. El proceso, como tal, no tiene ni principio ni fin. No existe un ‘punto cero civilizatorio’ en el que la incivilización pueda decirse absoluta.<sup>94</sup> Ocurre que las pautas de conducta y emotividad de un momento concreto son siempre consecuencia de aquellas anteriores que se tildan de ‘incivilizadas’. Esta consideración se repite indefectiblemente por espacio de generaciones. El proceso de la civilización supone modalidades de autocontrol y niveles de pacificación de las sociedades siempre sujetos a involuciones y contra-movimientos: autocontrol y pacificación disfrutaban, inevitablemente, de un estatuto de provisionalidad permanente. Elias resalta la inexistencia de un fin para el proceso de la civilización e insiste en lo provisional de sus resultados.

\* \* \*

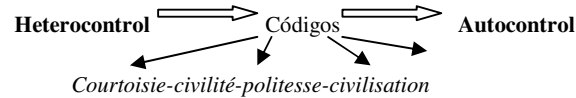
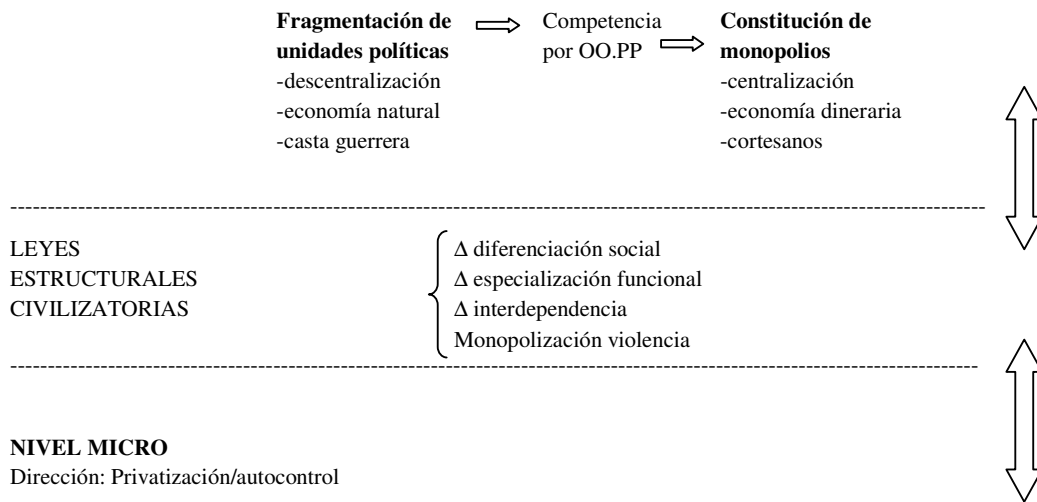
---

<sup>94</sup> Elias (1987:488) señala: “Nuestros hábitos mentales nos inclinan fácilmente a buscar los ‘comienzos’ de las cosas. Pero en la evolución de los seres humanos no hay ‘punto’ alguno a partir del cual pueda decirse: hasta ahora no existía ‘ratio’ y a partir de ahora ha surgido una; hasta ahora no había autocoacción o ‘super-yo’ habiendo surgido repentinamente a partir de tal siglo. No existe un punto cero en todas estas manifestaciones [...]. El aparato de autocoacción, la organización de la conciencia y de las emociones de los seres humanos ‘civilizados’ se diferencia en la totalidad de su estructura de modo claro y nítido de los llamados ‘primitivos’ aunque atendiendo a su estructura, los dos son modelaciones claramente observables de funciones naturales aproximadamente iguales”.

La teoría eliasiana de la civilización, en consonancia con el intento por parte del autor de superar la dicotomización del análisis sociológico, contempla la interrelación explicativa de los niveles 'macro' y 'micro'. Esta interrelación queda recogida en el siguiente esquema:

#### NIVEL MACRO

Dirección: Pacificación



Leyenda: OO.PP (oportunidades de poder),  $\Delta$  (incremento)

Esquema 2.: Proceso de la civilización.

El nivel 'macro' observa una dirección específica: la pacificación del espacio social. Ésta viene dada por la constitución de monopolios de fuerza física y monopolios fiscales a partir de unidades políticas fragmentadas que pugnan entre sí por un número limitado de oportunidades de poder. La constitución de tales monopolios trae consigo restricciones notables en el empleo de la violencia y la fuerza física por parte de los individuos. Desde este instante, el empleo legítimo de la violencia y la fuerza física corre a cargo de los gobiernos centrales, del Estado en definitiva, que es quien asume ese monopolio.

El nivel 'micro' observa una dirección específica: la privatización y el autodomínio de la conducta y la expresividad humanas. La transformación de la

*economía afectiva* de los hombres transcurre desde el *heterocontrol* hasta el *autocontrol* y puede seguirse a través de la sucesión de los diferentes códigos de comportamiento.

La conexión entre ambos niveles viene dada por las *leyes estructurales del proceso civilizatorio*. Aquellas sociedades en las que no existe monopolio de la violencia y la diferenciación social, especialización funcional e interdependencia son mínimas, las secuencias de acción que vinculan a los hombres son cortas y breves (Elias, 1987:454). Esto conlleva que ni comportamiento ni emocionalidad individuales tengan por qué tener en cuenta comportamientos y emotividades ajenas puesto que el grado de vinculación, contacto, intercambio y dependencia es muy bajo.

En sociedades en las que encontramos un monopolio eficaz de la violencia y una compleja división social de funciones, las secuencias de acción que ligan a los hombres son prolongadas y continuadas (Elias, 1987:454). De ahí nace el imperativo de ajustar comportamiento y emocionalidad al comportamiento y emocionalidad de los demás. Las relaciones sociales se tornan densas y en tanto no puede utilizarse la violencia física en el terreno de las relaciones interindividuales ya que su monopolio corresponde al Estado, las personas habrán de reflexionar acerca de las consecuencias finales de sus acciones y emociones para los otros hombres. Adviene un tipo humano autocontrolado, que ejerce dominio sobre sí mismo, sobre su comportamiento y sobre la expresión de sus emociones; un tipo humano auto-regulado y previsible.

Pese a que Elias elabora su teoría civilizatoria a partir de material empírico de procedencia europeo/occidental -manuales de urbanidad italianos, holandeses, franceses, alemanes; ocasionalmente algún título español como el Oráculo manual y arte de la prudencia de Baltasar Gracián- y refiere sus conclusiones a la conformación de un tipo humano occidental, no limita el alcance de esta teoría al ámbito europeo u occidental en general. Su alcance es universal al sostener que procesos civilizatorios como el que él estudia, sito en el marco occidental/europeo, se dan, con diferentes peculiaridades, en todos aquellos lugares en los que existen las siguientes condiciones (Elias, 1987:463): a) presión social bajo condiciones de competencia por oportunidades de poder, b) división social del trabajo, c) interdependencia mutua entre las personas y d) un monopolio de la fuerza física y la fiscalidad a cargo de un gobierno central. Una modelación de la conducta y la emocionalidad en sentido europeo, con todos sus atributos esenciales, es de imposible reproducción. Mas avances en pos del refinamiento de la conducta y el control de las emociones en la vida de los hombres sí que son constatables en todos aquellos ámbitos en los que concurren dichas condiciones. Ahora

bien, resultaría preciso analizar, una vez constatada la presencia de tales condiciones, el grado de los avances civilizatorios, la consistencia de la interdependencia humana, el modo de división social de funciones y las características de dichas funciones.

### 3.4. El proceso de la civilización a través de los códigos de conducta

El proceso de la civilización puede seguirse a través de la sucesión de diferentes códigos de comportamiento y regulación emocional que muestran cómo se concreta la paulatina disminución de la espontaneidad en lo que toca a la conducta y a los afectos. En dichos códigos se especifican las diferentes normas que en lo sucesivo habrán de modelar la conducta y las emociones. Elias no se detiene en todos por igual (Béjar, 1993: 135) ni tampoco procede a una total sistematización de sus contenidos. Desgaja tales contenidos de forma un tanto difusa. En definitiva, su aproximación a los códigos no es estrictamente sistemática; sistematicidad por la que sí apuesta, como mostraré más adelante, esta investigación. Empero, es posible señalar características de los mismos si se realiza una labor de recopilación y clasificación. El propósito de este epígrafe es efectuar un recorrido por dichos códigos tal y como los presenta Elias tratando de identificar las características fundamentales que el autor les atribuyó. Con arreglo a esto, puede hablarse de cuatro códigos que Elias denomina de la *courtoisie*, de la *civilité*, de la *politesse* y de la *civilisation*.

El código de la *courtoisie* -cortesía, courtesy o cortezia (Elias, 1987: 108)<sup>95</sup>- es propio de la Edad Media. Elias dispensa a este código un tratamiento preferente a diferencia de los restantes. Esto se explica fundamentalmente por el contraste que se establece entre las maneras medievales y las actuales; contraste que tiene para Elias un sentido didáctico por cuanto ayuda al lector a observar cómo las buenas maneras han variado de tono con el paso de los siglos y sobre todo, para mostrar que el proceso civilizatorio no es nunca un proceso acabado y definitivo: lo que en la Edad Media es tenido por civilizado hoy resulta bárbaro o indecente, cabiendo suponer que será eso mismo lo que piensen futuras generaciones al referirse a nuestros hábitos actuales de conducta. Elias recurrirá al medievo y al código de la *courtoisie* como recurso didáctico

---

<sup>95</sup> En lo sucesivo mantendré las denominaciones que originalmente emplea Elias en su escrito; denominaciones en francés por ser Francia el ámbito del cual se nutre principalmente para su estudio.

y argumentativo con la intención de que sea el contraste quien nos ponga en guardia frente a las peculiaridades del proceso civilizatorio.

El código de la *courtoisie* designa la forma de comportamiento propia de la corte feudal-caballeresca (Elias, 1987: 147) y se inserta en un contexto social comunal y violento en el que los hombres se caracterizan por su radicalidad y volatilidad sentimental. El concepto '*courtoisie*' es empleado sobre todo por la clase alta secular, esto es, por el círculo caballeresco que puebla las primeras cortes feudales. En sí, el código resulta mucho menos restrictivo sobre la conducta y la emocionalidad que los que le sucederán (Elias, 1987:150). Se centra en cuestiones relativas a la comida, al trato y a la limpieza pero siempre sin establecer grandes matices en las normas que propone -todas de acusado carácter imperativo- y haciendo gala de escaso refinamiento en la expresión de ideas. El modelo conductual y emocional propuesto apenas encuentra excepciones y salvedades a la regla y recurre con frecuencia a la idea del comportamiento y los afectos pulidos como elementos necesariamente contrapuestos a los del aldeano en particular y a los del pueblo llano en general. Se emplea un argumento de tipo social como justificación de las buenas maneras: la necesaria distinción con respecto a los grupos de inferior rango social y el mantenimiento de un orden social jerarquizado y desigualitario (Elias, 1987: 176). El código considera la separación física y emocional entre los individuos, aspecto éste que será muy tenido en cuenta por los códigos posteriores así como tampoco muestra reparos en aludir a la correcta satisfacción de las necesidades fisiológicas; aspecto que será paulatinamente obviado en códigos sucesivos (Elias, 1987:115). A partir de aquí, Elias procede a aportar ejemplos de las normas que propugna la *courtoisie* (Elias, 1987: 108-114) tomando como referencia textos alemanes no sin advertir que "[...] con ciertas variaciones, estas mismas pautas son las que se reflejan en los escritos de cortesía en otros idiomas" (Elias, 1987: 111).

El declive de la nobleza guerrera y la progresiva constitución de una aristocracia cortesano-absolutista son las transformaciones 'macro' que en el Renacimiento corren parejas a la sustitución de la *courtoisie* por la *civilité*. Durante el siglo XVI, ambos códigos conviven solapados para imponerse definitivamente la *civilité* en el siglo siguiente (Elias, 1987: 147).

El código de la *civilité* es presentado por Elias tomando como texto paradigmático de referencia una obra menor de Erasmo de Róterdam -'De civilitate morum puerilium' (De la urbanidad en las maneras de los niños)-, aparecida en 1530. El

texto de Erasmo constituye la principal fuente de inspiración para quienes tras él se decidieron a escribir sobre buenas maneras. Esta obra fijaría el tono, la estructura y el tratamiento de la cuestión hasta bien entrado el siglo XVIII. El código en sí es propio de un mundo en transición; un mundo que comienza a poner en cuestión los valores caballerescos y guerreros pero en el que todavía el entramado cortesano-absolutista no constituye una realidad sólida (Elias, 1987: 118). Existen continuidades medievales, como lo son las libres alusiones a la sexualidad y a las necesidades corporales (Elias, 1987: 127) pero también novedades: es un código que profundiza en la autoobservación y en la observación de la conducta y el carácter ajenos, en la comprensión de los puntos de vista del prójimo y en la necesidad de que la corrección en el comportamiento responda a algún tipo de razonamiento o explicación antes que a un simple mandato (Elias, 1987: 124-125). Los argumentos que legitiman y justifican el código continúan siendo de índole social, tal y como señala Elias: "La necesidad de observar del modo más estricto las diferencias de rango en el comportamiento se convierte a partir de ahora en la quintaesencia de la cortesía; en la exigencia fundamental de la *civilité*" (Elias, 1987: 119).

Tras el código de la *civilité* sigue el de la *politesse*, que domina el siglo XVIII y es propio de la Corte absolutista (Elias, 1987: 147-148). El elemento clave del código es sin duda la Corte, que se erige como centro de referencia ratificador, corrector y propulsor de modelos de comportamiento y afectividad. El incremento de los niveles de interdependencia convierte el control sobre la conducta y las emociones en una suerte de imperativo: el comportamiento y los afectos han de ajustarse a un número creciente de contactos interpersonales (Elias, 1987: 179). Se profundiza hasta límites antes desconocidos en la observación propia y ajena sobre el comportamiento y el carácter. No en vano, en la Corte, la conducta es un elemento vital en la pugna por oportunidades de prestigio. Con todo, no puede hablarse todavía de una conducta y una emocionalidad plenamente autocontroladas pues ambas siguen remitiendo, para su regulación, a la presencia y al rango social de los demás. Los individuos son conscientes de los motivos sociales -la liza por el prestigio- que les impelen a reprimir sus impulsos. La continencia se corresponde fielmente con la posición social ocupada (Elias, 1987: 179).

Por último, será el código de la *civilisation* en el siglo XIX quien tome el relevo de la *politesse*. El uso del vocablo '*civilisation*' implica que ese proceso de refinamiento y depuración de la conducta y la emocionalidad ya se entiende acabado. Restan por civilizar, en el exterior, otros pueblos y naciones y en el interior, los estratos populares.

Para los estratos medios y altos, las pautas y modelos de la civilisation son ya una posesión segura e inamovible (Elias, 1987: 148). Este código no recoge en sí grandes variaciones con respecto a lo que hoy es tenido por una conducta y una emocionalidad civilizadas. Únicamente cabría apuntar pequeñas variantes nacionales y sociales, éstas últimas relacionadas con la integración de los estratos populares en los patrones civilizados (Elias, 1987: 149). Así, la curva civilizatoria distingue cambios rápidos y sucesivos en los modelos de comportamiento y emocionalidad durante los siglos XVI, XVII y XVIII. A partir del siglo XIX, la velocidad de los cambios aminora considerablemente. Se mantiene lo alcanzado y el movimiento se torna más lento. Ni el comportamiento ni la gestión de las emociones van a perder su significado como diferenciadores sociales pero ya no poseerán un sentido tan excluyente como antaño a la hora de considerar el rango social de la persona. Con el siglo XIX y el advenimiento de la sociedad democrática, industrial y capitalista, el dinero se alzaría como factor básico de diferenciación social (Elias, 1987: 150).

Lo que sí resultará auténticamente distintivo de este código es la sustitución de los argumentos sociales como justificación de las buenas maneras por argumentos higiénicos, de base científica, aplicables a todo el conjunto social por cuanto no efectúan distinciones de rangos sociales; argumento "democratizador" según Elias (1987: 199). Puede hablarse ya de comportamiento y emocionalidad autocontrolados, de coacciones activadas automáticamente en el individuo que conforman una segunda naturaleza y que no precisan de la presencia coactiva del prójimo. El centro de referencia para el control y gestión del comportamiento y los afectos ya no es la Corte sino la familia, en consonancia con el carácter secundario de la nobleza en un mundo en el que la burguesía se yergue como grupo social preponderante.

Hasta aquí esta reconstrucción panorámica de los códigos tal y como la entendió Norbert Elias: "Courtoisie, civilité, civilisation señalan tres etapas de una evolución social; señalan de qué sociedad se está hablando y a qué sociedad se está hablando" (Elias, 1987: 148). Si bien el autor detiene su análisis al llegar al código de la civilisation, entiendo que se puede avanzar en el estudio del proceso civilizatorio hasta contemplar su faz actual. Esa intención forma parte del propósito de esta investigación.



#### 4. Recapitulación crítica

La teoría eliasiana de la civilización es una de las teorías más ambiciosas y completas que se han propuesto como explicación de las formas típicas de comportamiento y emotividad del hombre occidental. De la ambición eliasiana no cabe dudar:

- a) El proceso de la civilización describe un arco temporal que comienza en la Baja Edad Media y termina en el siglo XIX alcanzando una pauta conductual-emotiva que se denomina 'civilizada'. El siglo XIX como punto final del análisis eliasiano no le impide al autor apuntar tendencias que llegan hasta nuestros días. La consideración de la temporalidad es un aspecto clave dentro de la teoría de la civilización.
- b) Con El proceso de la civilización, Elias intenta acercar la sociología a la historia. Promueve una visión dinámica de los fenómenos sociales considerando éstos en perpetuo movimiento. En esta aproximación a la historia, Elias se vale de fuentes documentales -publicaciones sobre buenas maneras- que se presuponían exclusivas de historiadores y no propias de sociólogos. Elias demuestra que tales fuentes documentales son susceptibles de análisis sociológico.
- c) El proceso de la civilización presenta una clara vocación integradora de los niveles 'macro' y 'micro' del análisis sociológico. Elias considera las transformaciones del comportamiento y la emotividad típicas del hombre occidental indisociables de las transformaciones sociales a gran escala –construcción del Estado, diferenciación social, especialización funcional. Lo cotidiano -modales, aseo, comida, saludo- se entrelaza con la estructura y los procesos de gran envergadura. Esta vocación integradora de dos niveles de análisis aparentemente no integrables trasluce la vocación eliasiana de integración y superación de dicotomías analíticas.
- d) El proceso de la civilización constituye una síntesis original y creativa de aportaciones weberianas -el Estado como órgano monopolizador de la fuerza física y la violencia- aportaciones durkheimianas –importancia de la división social del trabajo y la diferenciación funcional- y aportaciones freudianas -la civilización como restricción que coarta la libre satisfacción de impulsos y pulsiones.

Empero la teoría civilizatoria de Elias ha de enfrentar también críticas derivadas de sus insuficiencias y del carácter problemático de algunos de los presupuestos que asume:

a) Elias concede atención exclusiva al autodomínio consciente y reflexivo de la conducta y emocionalidad humanas. Esta atención prioritaria le lleva a desatender otra modalidad de control interno de la emotividad y el comportamiento: el autocontrol de naturaleza religiosa (Kocka, 1994:98). Este tipo de autocontrol es ampliamente relevante en sociedades como las de las edades Media y Moderna en donde el componente cristiano resulta esencial por cuanto impregna múltiples aspectos de la vida humana: el arte, la política, las relaciones personales, el matrimonio o la indumentaria. Esta crítica que se le hace a Elias en nombre del autocontrol religioso es acertada sólo en parte. Elias concibe el avance hacia el autocontrol como movimiento que corre parejo a la formación del Estado. Asigna, pues, en su esquema una posición central al papel jugado por factores políticos. Por eso se arguye contra Elias su falta de atención hacia los factores religiosos. Empero recuérdese que la política y la religión en la sociedad pre-industrial europea se encuentran entrelazadas de modos variados, que clero y nobleza conforman el estamento privilegiado y que, en definitiva, la interdependencia entre ambos grupos es constante. Igualmente desacertado sería conceder la primacía explicativa a la religión en tanto su imbricación con la política es claramente manifiesta. Tal y como apunta Johan Goudsblom, lo más acertado sería considerar factores religiosos y políticos en su permanente imbricación.<sup>96</sup>

b) Elias se enfrenta también al problema de la generalización apresurada. Mucho de lo que investiga, ya se trate de la impronta de la sociedad cortesana en el proceso civilizatorio o la construcción del Estado y sus implicaciones para dicho proceso, se concentra en Francia y sus estratos sociales más elevados. Los resultados obtenidos son generalizados con demasiada rapidez para otros estratos sociales y países (Kocka, 1994:98).

La crítica de la generalización apresurada acostumbra a venir, mayoritariamente, de estudios de carácter historiográfico que ponen en solfa la interpretación que Elias realiza de determinados periodos y fenómenos históricos. Valga como ejemplo de

---

<sup>96</sup> Al respecto de un debate polarizado entre religión y política dice Goudsblom (1998:59): "*Me parece poco fructífero devolver la discusión a un rígido debate sobre opuestos excluyentes, donde prima la búsqueda de un primer origen ante el esfuerzo por identificar unos desarrollos*".

esto, la crítica que R.J. Robinson hace a Elias en su análisis de la sociedad guerrera medieval o el estado absolutista (Robinson, 1987). Se acusa a Elias de presentar un panorama medieval próximo al caos, de exagerar la disociación entre el caballero-guerrero medieval y el dinero y magnificar el grado de dependencia de los cortesanos respecto al monarca durante la fase del Estado absolutista (Robinson, 1987:2-3; 7-8).

Empíricamente, la explicación histórica eliasiana del periodo medieval y absolutista en el proceso de la civilización resultan, a juicio de Robinson, deficientes, con lo cual el armazón de su teoría resultaría inevitablemente dañado.<sup>97</sup>

Robinson sostiene que la sociedad guerrera medieval no está sujeta a un nivel de extrema desintegración tal y como supone Elias. Al contrario, la sociedad medieval presenta un nivel de relaciones sociales que, si bien es menor que el de las sociedades industriales, resulta significativo y contraviene el énfasis eliasiano en la desintegración medieval. En cuanto a la relación del caballero-guerrero medieval con el dinero, Elias, según Robinson, sobrevalora la disociación entre ambos elementos. Muchas pequeñas ciudades fueron creadas a iniciativa de caballeros para atraer a artesanos y comerciantes; ciudades que se crean gracias a un excedente agrícola que estaba en manos de estos caballeros. De artesanos y comerciantes obtienen los caballeros-guerreros dinero en forma de tributos y mediante la perfección progresiva de los mismos desarrollan una incipiente 'racionalidad económica' (Robinson, 1987:4).

En lo tocante a la fase absolutista, Elias infravalora, en opinión de Robinson, el grado de autonomía de los cortesanos respecto al monarca. Su percepción del caso francés es extendida con demasiada rapidez al resto de Europa y así, no atiende, por ejemplo, a las altas dosis de autonomía de las que disfrutaba la nobleza española. Esa autonomía hacía posible que extensos territorios quedasen directamente bajo autoridad nobiliaria al ser el monarca incapaz de imponer la suya (Robinson, 1987:8). En definitiva, lo que se afirma es que Elias malinterpreta puntos básicos de la historia social europea. Ocurre que esos puntos son claves puesto que sobre ellos descansa la teoría del proceso civilizatorio, la cual quedaría fatalmente dañada.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Señala Robinson (1987:16): "(...) todas las afirmaciones de Elias sobre historia social son inequívocamente falsas".

<sup>98</sup> Dice Robinson (1987:16): "La historia eliasiana de las sociedades medieval y absolutista no es ni tan empíricamente precisa ni tan teóricamente convincente como él reclama. De hecho, ninguno de los

Esta crítica a la línea de flotación de la teoría del proceso civilizatorio es rebatida por uno de los discípulos de Elias: Eric Dunning (Dunning, 1989). Dunning afirma que semejante crítica parte de una más que evidente malinterpretación -rayana en la caricaturización- de lo dicho por Elias acerca de la sociedad medieval y el absolutismo (Dunning, 1989:299). Esta malinterpretación deriva de las asunciones y presupuestos previos que posee Robinson; hecho que inhabilita su crítica a Elias.<sup>99</sup> Elias no habla en momento alguno de ausencia de estructura social en la sociedad medieval, ni de que la relación del caballero-guerrero con el dinero sea antagónica ni tampoco confunde, como hace Robinson, la descripción del mecanismo de constitución de monopolios con la ilustración del mismo para el caso francés. Dunning hace una defensa justa de su maestro y frente a críticas apresuradas, entiende que el trabajo de Elias debe ser evaluado y criticado con propiedad y sin premura (Dunning, 1989:307).

- c) Elias debe pechar con acusaciones de etnocentrismo; acusación que sobreviene, ante todo, como consecuencia del resquemor que provoca el uso de conceptos tan connotados como “civilización” o “civilizado” (Mennell, 1989:228-234)<sup>100</sup>. La utilización de estos conceptos se supone implicaría el reconocimiento de conceptos antónimos como “barbarie” o “primitivo”. Esta dualidad civilizado/primitivo ha servido históricamente para legitimar el dominio y el sometimiento de los “primitivos” por parte de los “civilizados”, siendo estos últimos tradicionalmente países europeos. Desde esta óptica, el concepto de ‘civilización’ estaría ligado a una cosmovisión occidental-europea; se trataría de una noción producida en un contexto cultural concreto que no puede extenderse a otros enclaves culturales y geográficos. Así, se dice que el modelo eliasiano sobre el proceso civilizatorio es etnocéntrico, esto es, su análisis viene mediado y lastrado por la utilización del prisma étnico y cultural europeo-occidental. Creo que Elias no llega tan lejos como estas acusaciones quieren hacernos ver. En ningún momento atribuye una consideración cualitativamente positiva a las nociones de “civilización” o “civilizado”. Ambas nociones aluden exclusivamente al cambio estructural de los seres humanos en la dirección de una creciente consolidación y diferenciación de los controles

---

*principales fundamentos históricos de su teoría parecen serlo. Si tomamos sus propias prescripciones metodológicas al pie de la letra, la teoría del proceso civilizatorio resultaría seriamente dañada.*

<sup>99</sup> Recalca Dunning (1989:306): “La interpretación que de Elias hace Robinson es seriamente errada. De hecho, revela más sobre los intereses y posiciones de su autor que del trabajo de Elias”.

conductuales y emotivos. Esta consolidación/diferenciación puede constatare estudiando las fuentes documentales –libros de buenas maneras- y el contenido empírico que ofrecen: “[...] siempre que se realicen investigaciones sistemáticas, con referencia a pruebas empíricamente verificables, podrá decirse de algunos grupos de hombres y con mayor certidumbre, que se han hecho más civilizados, sin unir con ello necesariamente la idea de que hacerse civilizado sea mejor o peor o tenga un valor positivo o negativo” (Elias, 1987:16). Para Elias, las diferencias civilizatorias en los modos de comportarse o en la emotividad no son fruto de diferencias inherentes y naturales entre los seres humanos. Se deben a procesos civilizatorios capaces de moldear la conducta y la emotividad en un sentido diferenciado y autocontrolado sea quien sea la persona inmersa en semejante proceso. Es este proceso el que explica la civilización del comportamiento teniendo presente, además, que no posee ni principio ni fin por lo que ningún grupo humano puede considerarse absolutamente civilizado o primitivo.

La acusación etnocentrista se amplía en un punto más: Elias sostiene que el proceso civilizatorio está ligado a la formación del Estado<sup>100</sup> mas los antropólogos han encontrado ejemplos de comportamientos socialmente regulados sin la cobertura de formaciones estatales.<sup>102</sup> Un ejemplo de comportamiento similar al que Elias denomina 'civilizado' puede encontrarse entre los Djuka de Surinam (Van Krieken, 1998:129-131) una cultura socialmente poco diferenciada y sin monopolio estatal de la violencia. Entre los Djuka, el jefe tribal no atesora poder sino prestigio, con lo cual, la posibilidad de ejercer legítimamente la violencia queda descartada. Tampoco la influencia en términos de monopolización de la violencia por parte de la

---

<sup>100</sup> Para una revisión del concepto de 'civilización' y un examen de sus contenidos en el pensamiento francés, alemán e inglés, véase Goberna Falque (1999).

<sup>101</sup> Dice Elias (1987:453-454): "*La estabilidad peculiar del aparato de autoacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo civilizado, se encuentra en íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de violencia física y con la estabilidad creciente de órganos sociales centrales. Solamente con la constitución de tales institutos monopolísticos estables se crea ese aparato formativo que sirve para inculcar al individuo desde pequeño la costumbre permanente de dominarse; sólo gracias a dicho instituto se constituye en el individuo un aparato de autocontrol más estables que, en gran medida, funciona de modo automático*".

<sup>102</sup> Cfr. Goudsblom (1998:53-58) y Spier (1998:258-262). como síntesis de las críticas antropológicas a Elias. Desde la antropología y la etnología es, sin duda, la crítica de Hans Peter Duerr la más furibunda contra la teoría eliasiana del proceso civilizatorio. Este etnólogo alemán ha publicado desde 1988 hasta 1997 cuatro volúmenes bajo el título genérico de On the Mit of the Civilizing Process en los que disecciona críticamente el trabajo de Elias. Sitúa a Elias próximo a una 'ideología colonial' al entender que con El proceso de la civilización implícitamente atribuye el dominio técnico y militar de Europa occidental a la superioridad de su modelo de estructura anímica. No he podido acceder a esta obra al estar escrita en alemán y no haber sido traducida aún al inglés. Para una síntesis y aproximación a la misma véase Van Krieken (1998:119-124).

autoridad colonial francesa ha sido mayor. Los Djuka esperan de los adultos elevados grados de contención siendo totalmente condenados comportamientos agresivos o violentos. Esta regulación conductual no es explicada en virtud de un monopolio estatal de la violencia sino gracias a un tipo de matrimonio uxorilocal. Cuando el hombre y la mujer se casan, establecen su residencia en el poblado de la mujer sin que el hombre deje de mantener contacto con su poblado de origen. Se teje una red de interdependencias que lleva a maridos y mujeres a una negociación constante con relación a ellos mismos como matrimonio y en relación también a sus lugares de procedencia. Esta negociación requiere diplomacia, flexibilidad y una disposición a ajustar el comportamiento a los requerimientos que se expresan desde los poblados de procedencia. Frente a la formación del Estado, la centralización de la autoridad y el monopolio de la violencia son las relaciones matrimoniales entre los Djuka las que forjan una trama de interdependencias que contribuyen a la depuración y control del comportamiento. Así, el alcance universal de la teoría eliasiana no sería tal en tanto existen casos que se alzan como excepción a la regla. Aún así, la ligazón del autocontrol con el nivel macro de la formación estatal es una de las posibilidades que explora Elias en su abordaje del proceso civilizatorio. No implica esto la exclusión de otras posibilidades -el caso de las relaciones matrimoniales en los Djuka- que parecen arrojar efectos civilizadores similares a los descritos por Elias y que éste no consideró por no formar parte de sus propósitos explícitos de análisis (Van Krieken, 1998:131). Por tanto, no dejaría de ser una posibilidad interesante estudiar el papel que desempeña el matrimonio en la regulación del comportamiento humano y de este modo añadir nuevos contenidos y matices a la teoría eliasiana de la civilización.

Empero si dejamos de lado el Estado, parece complicado rebatir que no hayan existido sociedades sin forma alguna de comportamiento individual controlado. El concepto de civilización en el sentido de una diferenciación y control conductual-emotivo es aplicable a cualquier sociedad humana: los hombres, al margen de cuándo y dónde, aprenden pautas de comportamiento y expresividad siguiendo sus propios impulsos o bajo la coacción de otros. Así, si cambian las relaciones humanas, los comportamientos también cambian. Ahora bien, hablar de proceso de civilización únicamente haciendo hincapié en la presencia de conductas coaccionadas y autodomeñadas es empequeñecer descaradamente la propuesta

eliasiana. Es preciso reconocer los problemas y limitaciones que ésta presenta y no elevarla al rango de "gran teoría" que todo lo explica.

- d) Elias enfrenta críticas derivadas de su concepción de cambio social: su teoría de la civilización describe un recorrido unilineal y unidireccional (Mennell, 1989:230-231; Kocka (1994:98). Ciertamente es que Elias engrosa las filas de una tradición evolucionista -se reconoce heredero de Comte- aunque el proceso de la civilización esté desprovisto del sentido moral-teleológico que proporcionaría acogerse, por ejemplo, a la idea de progreso. Su evolución no alberga una intención moral ni tampoco presenta cariz teleológico alguno.<sup>103</sup> No olvidemos que en momento alguno emplea la noción "civilización" para apoyar la existencia de desigualdades cualitativas naturales entre los seres humanos. Elias sostiene que las sociedades se desarrollan cultural y no biológicamente y es eso lo que convierte la evolución social en algo reversible. Es claro por su parte que el desarrollo social está hecho de avances y regresiones. Aún más, que este desarrollo social es fruto no intencional del encadenamiento de acciones intencionales. El proceso de la civilización observa una dirección -el autocontrol, la privatización- pero no un *telos*.
- e) A Elias se le discute su afirmación de que la civilización comporta la pacificación y atemperación progresiva de los bríos individuales así como la progresiva reducción de la violencia en la vida cotidiana. Civilización y violencia pueden coexistir: ésta es, sin duda, la crítica más profunda que sufre la teoría de la civilización eliasiana.<sup>104</sup> El ejemplo histórico que mejor ilustra la posibilidad de coexistencia entre civilización y violencia es el del Holocausto judío durante la II Guerra Mundial. Tal ejemplo demostraría que es factible la pacificación de la sociedad y el desencadenamiento de una tragedia como la del genocidio y los campos de concentración.

Como hemos visto, Elias teoriza el proceso civilizatorio como pacificación progresiva de las sociedades y progreso del autocontrol. Una sociedad civilizada es aquella que ha logrado eliminar la violencia de la vida cotidiana mediante la centralización y el monopolio de la fuerza. Mas por esta centralización y monopolización no deja de pagarse un precio: los componentes de la sociedad quedan o pueden quedar expuestos a los dictámenes arbitrarios de los

---

<sup>103</sup> Cfr. Mouzelis (1993:243) para una interpretación convergente.

<sup>104</sup> Es Bauman (1997:36-37 y 124-128) quien mejor y con más penetración presenta esta objeción de gran calado al proceso civilizatorio eliasiano.

administradores de la violencia. El Holocausto muestra cómo las formas civilizadas concretadas en las maneras, el aseo o la comida pueden coexistir armónicamente con los asesinatos en masa. Es más, la visión de los muertos o la repugnancia experimentada ante los cadáveres vivientes de los campos de concentración produjo en muchos casos la más perfecta reacción civilizada en los observadores: aquello que daba asco o violentaba la sensibilidad quedó recluido en el ámbito de lo secreto, de lo no visible; quedó recluido entre los bastidores de la vida social.

Elias admite que el proceso de la civilización sufre reveses y movimientos contracivilizatorios. Mas dar cuenta del Holocausto como repunte contracivilizador resulta insuficiente. Esta coexistencia de dos categorías antagónicas –civilización y violencia- intenta explicarla Elias a partir de las propias tendencias de la sociedad y los Estados.<sup>105</sup>

Al respecto, Elias advierte que “la civilización nunca está del todo finalizada y siempre corre peligro. Está en peligro porque mantener una postura civilizatoria en una sociedad requiere un grado de autodisciplina relativamente alto y requiere también algo más: es necesario un alto grado de pacificación en la sociedad. Pero, a su vez, la pacificación interna de una sociedad está también en peligro. En peligro por las tendencias de la sociedad misma” (Elias, 1994:141). El que las personas puedan vivir de un modo pacífico depende, por un lado de la asunción por parte del Estado del monopolio de la violencia física para ejercerla organizada y legalmente. Pero también depende de la pacificación interior de la persona, estrechamente conectada con la estructura social y estatal. El monopolio de la violencia ha sido hasta ahora posible en el espacio interior de los Estados pero imposible en las relaciones existentes entre esos mismos Estados, en donde tal monopolio es inexistente.

El balance internacional de poder de los siglos XIX y XX es informado por la existencia de dos tipos de cánones de conducta presentes en gran parte de los estados nacionales: un canon de índole igualitario y otro canon no igualitario. El primero encuentra su procedencia en los sectores ascendentes de la burguesía y preconiza ideales de autonomía moral, pacificación y cosmopolitismo. El segundo halla su origen en los sectores aristocráticos dominantes y propugna ideales guerreros, nacionales y colectivistas. El equilibrio inestable que pudiera existir entre

---

<sup>105</sup> Una primera aproximación a esta cuestión puede efectuarse a través de Elias (1994) si bien el tratamiento más amplio lo hallamos en Elias (1996:171-297).



ambos cánones explicaría por qué el proceso de la civilización es siempre un proceso provisional en el que junto a, por ejemplo, el autodomínio de la conducta pueden darse elevados niveles de violencia.<sup>106</sup>

- f) Elias y su teoría del proceso civilizatorio deben hacer frente también a los procesos de informalización que se dan en las sociedades occidentales a partir de la década de los setenta del siglo XX. Estos procesos de informalización se refieren a un número creciente de comportamientos permisibles relativos al sexo, la vestimenta, el trato, las celebraciones, la expresión de emociones o las funciones fisiológicas; comportamientos otrora condenados que desde ese momento parecen exhibirse sin temor a experimentar vergüenza, pudor o desagrado y que contravendrían la idea del proceso civilizatorio como control progresivo de la conducta y la emocionalidad.<sup>107</sup> Así, tales muestras de informalidad y relajación del comportamiento, que en teoría no habrían de tener cabida en el seno de sociedades pacificadas, civilizadas y con elevados niveles de interdependencia, probarían la incapacidad de la teoría del proceso civilizatorio para explicarlas. Se asistiría a una suerte de 'descontrol del autocontrol' que pondría en tela de juicio las conclusiones de Elias.

Sin embargo, dichos procesos de informalización pueden ser explicados de manera satisfactoria con arreglo a la propia lógica del proceso civilizatorio no quedando así en entredicho las tesis eliasianas. Cas Wouters sostiene que los procesos de informalización no invalidan la teoría del proceso civilizatorio: tales procesos son antes una muestra de la sofisticación del mismo (Wouters, 1998:200). En la sociedad actual, las autoacciones alcanzan tal grado de elaboración que el pudor, la vergüenza y el desagrado que puedan provocar comportamientos poco autocontrolados son dominados. Se accede de esta manera a un tipo de personalidad egodominada capaz de tener en cuenta las restricciones emocionales a las que ha de ceñirse al tiempo que las maneja reflexiva y calculadoramente (Wouters, 1998:208-209). Esta autorregulación reflexiva permite combinar firmeza y flexibilidad en la gestión de la conducta y las emociones. A partir de ella es posible el éxito social. Un ejemplo triunfante de este tipo de autorregulación reflexiva así como de las ventajas que se obtienen adoptándola es el "best seller" de Daniel Goleman titulado

---

<sup>106</sup> El otro gran ejemplo, junto al Holocausto, de la convivencia civilización/violencia pueden ser espectáculos deportivos como el fútbol. Aquí el 'fair play' y la deportividad también coexisten junto a manifestaciones de violencia. Cfr. Elias y Dunning (1992:185-212; 271-293; 295-322).

Inteligencia Emocional o el éxito de manuales de autoayuda y literatura de autorrealización (Wouters, 1998:210). Por tanto, en el ámbito del trabajo, del amor o del ocio resultará indispensable estar abierto a la expresión de emociones y dispuesto, a la par, a domeñarlas con rigor sin que ello provoque ansiedad o miedo.

El desarrollo de una personalidad egodominada capaz de autorregularse reflexivamente no significa exclusivamente, pues, control de los impulsos sino también presencia de patrones de autocontrol flexibles con los que tener acceso a la expresión y satisfacción de emociones y deseos. Este desarrollo se relaciona en el nivel 'macro' con los procesos de integración social de grupos inferiores en rango social y con el incremento de seguridad y confianza que reporta la instauración de un Estado de Bienestar a partir de la Segunda Guerra Mundial (Wouters, 1998:211-212).

Estos grupos inferiores en rango social presentan unas pautas de autocontrol de la conducta menos depuradas y más primarias que las de grupos superiores en rango social. Su integración social permitió incorporar parte de estas pautas a las estructuras de personalidad de la población en general y de este modo conseguir que patrones de comportamiento menos pulidos fuesen admitidos como guías de conducta. Por otro lado, el suministro por parte del Estado de seguridad social y bienestar da lugar a un periodo de confianza que posibilita traspasar las barreras que impone el autocontrol a sabiendas de que la seguridad y el bienestar están garantizados. Cae la censura social y psíquica que embrida el comportamiento en virtud de la integración de grupos inferiores en rango social y el clima de confianza que genera el Estado abriendo las puertas a la emancipación, autorregulada reflexivamente, de emociones, impulsos y conductas (Wouters, 1998:213).

\* \* \*

La sociología eliasiana en general, y su teoría del proceso civilizatorio en particular, marcharon durante mucho tiempo a contracorriente de las tendencias dominantes de la sociología contemporánea. Esta marcha a contracorriente, junto a los obstáculos académicos que hubo de sortear, dan cuenta de la indiferencia con la que la

---

<sup>107</sup> Es Cas Wouters (1986) quien estudia por primera vez esos procesos de informalización desde una perspectiva netamente eliasiana a fin de comprenderlos a partir del marco teórico propuesto por el propio Elias.

comunidad sociológica acogió todas y cada una de sus aportaciones. La opacidad de la que hizo gala Elias a la hora de explicitar las fuentes intelectuales de las que se nutría su trabajo -Weber, Freud y Durkheim principalmente- contribuyó además sobremedida a reforzar su condición de marginado dentro de la sociología del siglo XX. La originalidad, magnitud y ambición de su proyecto, concretadas ante todo en su teoría del proceso civilizatorio, no merecieron, hasta la vejez del propio Elias, una digna consideración por parte de la grey sociológica. Elias se movió en frentes extraordinariamente conflictivos dentro de la sociología. Por un lado, acometió el reto de superar la dicotomía teórica individuo/sociedad mediante el concepto de *configuración*. Por otro, relanzó una visión dinámica de la sociedad frente al estatismo al que había sido condenada por el estructural-funcionalismo de cariz parsoniano.

El concepto de *configuración* goza de una adecuada concreción empírica tanto en La sociedad cortesana como en El proceso de la civilización aunque su concreción teórica resulte fallida. Elias esboza teóricamente dicho concepto sin dotarlo de un contenido sólido y correctamente sistematizado. Las metáforas ilustrativas de este concepto no pueden sustituir en ningún caso a una conceptualización del mismo debidamente formalizada. Y Elias confió parte de esa conceptualización a metáforas -las del baile o el juego de cartas, por ejemplo- que gráficamente ilustran el concepto aunque sin teorizarlo con precisión. Resultan relevantes sus críticas al par individuo/sociedad denunciando la tendencia substancialista a considerar que ambos conceptos definen realidades específicas claramente delimitadas entre sí. Elias advierte las relaciones de interdependencia que se dan entre ambos; relaciones de interdependencia tenidas en cuenta por el concepto de *configuración* que atiende además los balances diferenciales de poder que se observan entre los individuos y grupos en el seno de la sociedad. El concepto de *configuración* llama la atención sobre cada uno de estos aspectos -la interdependencia, los balances diferenciales de poder- y entiendo que es esa su principal virtud. Por el contrario, su defecto principal radica en la indefinición que presenta y en la incapacidad para lograr un adecuado equilibrio entre el nivel de análisis 'micro' y el 'macro', anclado como está este concepto más en lo 'macro' que en lo 'micro'.

Su consideración dinámica de la sociedad y su énfasis en el desarrollo de una perspectiva procesual revitalizan el interés por el estudio del cambio social y los procesos sociales a largo plazo. Elias recupera la historia para el quehacer sociológico y se erige en pionero de una corriente pujante dentro de la sociología contemporánea: la *sociología histórica*. El cambio social es el resultado no intencionado de las acciones

intencionales de los hombres: lo caracteriza, pues, como un proceso ciego y no planeado. Esta caracterización se aplica en su totalidad al proceso de la civilización.

La teoría del proceso civilizatorio es, a mi juicio, la principal y más sobresaliente aportación de Elias a la sociología contemporánea. Y hoy, la sociología la reconoce como una teoría indispensable y clásica para la comprensión del cambio sociohistórico europeo y de la estructura conductual y afectiva humanas a la que aboca dicho cambio. El mérito de Elias reside en la confección de una teoría que liga el nivel de las grandes estructuras -la construcción del Estado, el proceso de complejización y diferenciación social- con el nivel del comportamiento y la afectividad del hombre considerándolos en perpetua interconexión. La envergadura de esta teoría comporta la existencia de aspectos no bien resueltos, flancos débiles y flecos pendientes de solución. Aquí han sido recogidas las críticas fundamentales que se dirigen contra la misma, si bien ninguna, a mi entender, logra refutar en lo básico a Elias.

Esta investigación hace de la teoría del proceso civilizatorio su piedra angular. Una vez revisada la obra de Elias me propongo analizar el proceso civilizatorio español para ver en qué medida las hipótesis generales eliasianas se ajustan al caso español.

### **III. LA SOCIEDAD ESTAMENTAL ESPAÑOLA: El contexto social de los códigos de la cortesía, la cortesía moderna y la prudencia.**

Tres son los códigos sociales de buenas maneras encuadrados en el contexto desigualitario que fija la sociedad estamental del Antiguo Régimen. Los códigos a los que me refiero son los de la cortesía, la cortesía moderna y la prudencia.<sup>108</sup>

El objetivo de este capítulo es ofrecer una presentación global de los elementos que esencialmente caracterizan la sociedad estamental española del Antiguo Régimen. Es en un contexto estamental donde van a concretarse los tres códigos a los que aludo. Tener presente este contexto resultará de vital importancia a la hora de interpretar los preceptos que ofrece cada código; preceptos siempre ligados al marco social en el cual se insertan. De ahí deriva la necesidad, para el análisis de los códigos, de encuadrarlos socialmente. Sin tal encuadre, existirán cuestiones relativas a las buenas maneras que difícilmente podrían ser explicadas; cuestiones que ligan las buenas maneras al prestigio, al honor o al linaje; nociones todas ellas básicas en el universo social estamental. El capítulo camina desde lo general a lo particular; si bien su propósito fundamental es el de analizar la inserción de los códigos de buenas maneras en el contexto social estamental y observar la concepción general que acerca de las maneras existe en un contexto social desigualitario.

#### **1. La sociedad estamental del Antiguo Régimen**

Con el concepto de 'Antiguo Régimen' designo en España los sistemas que cronológicamente se sitúan entre el final de la Edad Media (siglo XV) y las Guerras Napoleónicas (1808-1814); sistemas previos al advenimiento de los regímenes constitucionales, el capitalismo y una sociedad de clases. El concepto de Antiguo Régimen fue acuñado, curiosamente, cuando el sistema al que da nombre comienza a

---

<sup>108</sup> El código de la cortesía moderna es aquel que Elias denomina 'código de la civilidad'. Elias toma como referencia el texto de Erasmo de Róterdam que lleva por título *De civilitate morum puerilium*; texto en el que se presenta el concepto de 'civilidad'. Son diversas las razones que impidieron que el término 'civilidad' arraigase en nuestro país. Ante la dificultad de arraigo, que explicaré más adelante, he optado por desechar el término 'civilidad' y emplear en su lugar el de 'cortesía moderna' para referirme al mismo código. Cfr Elias (1987:105-128 y 147-148).

extinguirse.<sup>109</sup> La historiografía señala convencionalmente como fecha simbólica de su desaparición el lapso de tiempo que transcurre entre los años 1789 y 1793; esto es, los años de la Revolución Francesa.<sup>110</sup>

En una presentación muy esquemática, el Antiguo Régimen se caracteriza a) económicamente, por el predominio de la agricultura, por el papel secundario que desempeña la manufactura, por la lentitud de las transacciones comerciales, por las insuficiencias del sistema de préstamo y por la importancia de la tierra como fuente de riqueza; b) demográficamente, por los altos niveles de fecundidad, mortalidad y nupcialidad, por las epidemias, las hambrunas y por las crisis de crecimiento poblacional provocadas por las guerras; c) política y jurídicamente, por la existencia de privilegios sancionados legalmente, por la heterogeneidad administrativa, por la servidumbre personal y por el poder teóricamente absoluto del monarca; d) socialmente, por la consagración de la supuesta natural desigualdad cualitativa del ser humano como factor de estratificación social y, e) mentalmente, por el fervor cristiano, por el analfabetismo, por la vida local y concepciones débiles tanto del Estado como de la Nación.<sup>111</sup>

Como apunta Goubert (1971:21), el Antiguo Régimen es un sistema de una pieza con tradiciones, usos y costumbres propios además de una mentalidad e instituciones que le son características. Su base social, jurídica, económica, política y mental permaneció sólidamente apuntalada por espacio de tres siglos (XV, XVI y XVII) y pese a que tal base resultaría seriamente dañada desde el siglo XVIII, pueden encontrarse indicios, elementos o restos del Antiguo Régimen tiempo después de su fecha oficial de defunción.<sup>112</sup>

La forma básica de estratificación social adscrita al Antiguo Régimen es la estamental (Tezanos, 1992:305-307). Fue Max Weber quien elaboró la definición

---

<sup>109</sup> Señala Goubert (1971:13) que la aparición del concepto fue extraordinariamente tardía con relación al periodo de vigencia -del siglo XV al siglo XVIII- del sistema del Antiguo Régimen. Es, pues, un concepto que se aplica a título póstumo.

<sup>110</sup> Afirma Goubert (1971:14): "[El Antiguo Régimen] murió muy rápido; si se confronta su agonía de unos cuarenta meses con una madurez de dos o tres siglos y con una gestación-infancia de más de un milenio".

<sup>111</sup> En un tono cuasi literario aunque provisto de enorme capacidad evocadora, Goubert (1971:31) se refiere del siguiente modo al tiempo del Antiguo Régimen: "*Es la época de los dialectos y las brujas, los pastores y los molineros, los señores y los diezmeros, los aduaneros locales y los sargentos, el trueque y los mercados pequeños, el ritmo de la mula y el peatón, de las estaciones y los signos del Zodíaco, con el rey y Dios bien lejos, jueces supremos, recursos supremos, supremos consuelos*".

<sup>112</sup> Armo J. Mayer (1981:15) entiende al respecto que coletazos del Antiguo Régimen se dejan sentir incluso en pleno siglo XX. A su juicio, la I Guerra Mundial fue, en alguna medida, producto de la movilización tardía de elementos definitorios del Antiguo Régimen.

sociológica de estamento en términos generales y por tanto, prescindió para ello de contenidos históricos. Weber habla inicialmente de 'situación estamental' aludiendo al componente típico del destino de personas condicionado por estimaciones sociales del honor vinculado a alguna cualidad común a variadas personas. En consecuencia, un estamento sería aquel conjunto de personas que comparten una misma situación estamental (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 1998; voz 'estamento') Desde una perspectiva histórica, tres han sido los estamentos que tradicionalmente se han distinguido: nobleza, clero y burguesía (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 1998; voz 'estamento'). Cada una de estas categorías viene a ser integrada por un número concreto de personas cuyo origen y nacimiento es común y a partir del cual a) se asignan bienes materiales, privilegios, derechos y obligaciones sancionados por un estatuto jurídico propio y diferente según cada estamento y, b) se pretende un nivel concreto de estimación social asentada en un modo de vida específico y en un prestigio hereditario; funcionando esto último ante todo en el estamento superior, esto es, la nobleza.

Desde la Edad Media, se propugna una teorización de la sociedad que hace de ésta una suerte de organismo biológico con sus correspondientes funciones vitales, las cuales han de ser convenientemente desarrolladas. El desarrollo de estas funciones compete a los diferentes estamentos, a los que les son asignados a su vez, en virtud de la función desempeñada, un abanico de derechos y deberes amén de una posición en la jerarquía social. A la nobleza le corresponde la función de la defensa y el mantenimiento del orden establecido; al clero, la función del rezo y la salvaguarda de la salud espiritual del hombre y al tercer estado o estado llano, la función de trabajar y sustentar materialmente el entramado social (Tezanos, 1992:306-307)<sup>113</sup>. Así pues, serán estos tres los estamentos que básicamente conformen la sociedad estamental.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> El valor del esquema tripartito nobleza-clero-estado llano reside en su capacidad para describir sintéticamente la realidad social del Antiguo Régimen. Atesora un más que aceptable potencial explicativo. Esto no quiere decir que no deban efectuarse las precisiones necesarias para dar cuenta, por ejemplo, de las dosis de movilidad social existentes dentro de un esquema que se antoja, supuesta y teóricamente, inamovible y cerrado. No es el objetivo de esta investigación hacer inventario de estas cuestiones aunque algunas de ellas, aquellas que entiendo guardan relación con las buenas maneras, sí que serán aquí apuntadas. La bibliografía al respecto es ingente. Sólo citaré de la que me he servido para contextualizar los códigos de buenas maneras en la sociedad estamental del Antiguo Régimen. Así pues, para el periodo bajomedieval he consultado Menéndez Pidal (1969), García de Cortázar (1973), Huizinga (1978), Southern (1984), Le Goff (1990), Guriévich (1990), Fossier (1996) y Le Goff (1999). Para el periodo moderno he contado con Fernández Álvarez (1983), Atienza Hernández (1987), Fernández Álvarez (1990) y Martínez Shaw (1998). Por último, para el periodo cortesano me he servido de Domínguez Ortiz (1976), Artola (1982), Domínguez Ortiz (1989), Elliot (1991) y Casey (2001).

<sup>114</sup> Afirma Maravall (1972:12, volumen II): *"Las funciones sociales y sus respectivos complejos estatutarios se atribuyen a grupos humanos cuyos individuos quedan aproximados entre sí por el*

Las tres funciones fundamentales -guerrear, orar y laborar- y la importancia diferencial que a ellas se atribuye determinan una ordenación piramidal de la sociedad en la que la parte superior es ocupada por la nobleza y el clero y la base por el estado llano. Con todo, aún apareciendo nuevos grupos sociales -es el caso de la burguesía- que no se ajustan exactamente a cada una de las tres funciones descritas, será este esquema tripartito el hegemónico durante los siglos XV, XVI, XVII y XVIII (Maravall, 1972:13-14, volumen II). La división funcional que articula la sociedad estamental se legitima teológicamente como expresión de la voluntad divina: estamos ante un orden social dictado por Dios (Tezanos, 1992:307). La institución real está situada, por imperativo divino, en la cúspide de la sociedad. Es la voluntad divina quien establece un orden social objetivo que prescribe, de acuerdo con cada posición social, derechos, obligaciones y virtudes. Por tanto, el rey, los nobles, el clero y el estado llano no son más que un producto del plan que Dios ha dispuesto para la ordenación de la Naturaleza en general y de la vida humana en particular (Maravall, 1979:43).

Precisando más, la sociedad estamental del Antiguo Régimen se caracteriza por los siguientes rasgos:

a) El fundamento ontológico de la división estamental es la convicción plena de que los hombres son natural y cualitativamente desiguales. Desde la Edad Media, esta convicción es alimentada por la denominada 'Literatura de Estados'. Se conoce con el nombre de Literatura de Estados al conjunto de tratados de orden teórico que, en lo substancial, sostienen que la sociedad se organiza de acuerdo con la voluntad divina y funciona como un organismo en el que cada persona realiza una función específica imprescindible y no intercambiable. Los hombres son desiguales por nacimiento, de ahí que la pertenencia a cada estamento se fije al propio nacimiento. Que los antepasados de una persona perteneciesen a un estamento motiva que esa misma persona quede encuadrada en el mismo estamento al que pertenecieron sus antecesores.

La natural desigualdad cualitativa de los hombres en tanto fundamento ontológico de la sociedad estamental no es únicamente una cuestión de carácter teórico o una representación mental: también se materializa jurídicamente. Cada estamento posee un estatuto jurídico propio. En el caso de los estamentos superiores, tal estatuto garantiza la conservación de sus privilegios. De esta manera, la natural desigualdad cualitativa de los hombres, legitimada de acuerdo con un argumento teológico, se traslada al terreno

---

*ejercicio de una igual función y por ese mismo hecho, separados de los demás grupos, a los que se le asigna una posición diferente".*



del Derecho. La reglamentación jurídica muda conforme varía el estamento en el que se sitúan las personas. No es igual, por tanto, la legislación referida a la nobleza que la legislación que afecta al estado llano. En este sentido se habla del pluralismo jurídico de la sociedad estamental (García Pelayo, 1946:38).

La materialización jurídica de la desigualdad alcanza aspectos que entendemos hoy tan personales como el vestir. Como muestra de esto, las Cortes de Valladolid (1506) establecieron cinco categorías sociales que debían diferenciarse según el atuendo: 1) Los Grandes de Título, 2) los caballeros señores de vasallos, los caballeros regidores de villas y los doctores, 3) los mercaderes, los hombres honrados con más de trescientos mil maravedíes, los escuderos con caballo propio y los maestros y contra maestros de naos, 4) los oficiales (artesanos que accedían al grado de maestro) y 5) los labradores. Junto a esta clasificación, se prescriben además el tipo de ropas que las personas propias de cada categoría debían llevar. Esta solicitud de las Cortes de Valladolid se repite en los años 1515, 1518, 1523, 1534, 1537, 1548, 1551, 1552, 1563 y 1570. En caso de incumplimiento, el infractor se enfrentaba a penas como la cadena perpetua a galeras o el destierro por un lustro. Leyes como éstas revelan, al margen de su mayor o menor cumplimiento, el arraigo que la conciencia de la natural desigualdad cualitativa de los hombres ostenta en la sociedad estamental así como la concreción práctica de esta conciencia en el ámbito de la jurisdicción (Bernis Madrazo, 1999:155-156).

La materialización jurídica del principio ontológico de la natural desigualdad cualitativa del ser humano conduce, como ya he señalado, a que cada estamento se encuentre en posesión de un estatuto jurídico propio en el que se especifican privilegios, cargas, derechos y obligaciones. Valga como ejemplo el caso de la nobleza. Su estatuto jurídico le declara exenta de tributación municipal, de la participación en el servicio militar obligatorio, de la tributación general -aunque sí se mantiene la tributación propia de su estamento y en consecuencia debe cumplir con ella-; no puede ser encarcelada por deudas, no le pueden ser embargados sus bienes, casas o caballos, no puede ser condenada a tortura o tormento, posee preferencia en determinados cargos -administración, consejero del monarca...-, tiene derecho a portar armas, a cazar cualquier día del año, un mayor margen de días para comparecer ante un tribunal o precedencia de colocación protocolaria en actos públicos (García Pelayo, 1946:41). Éstos son algunos de los ejemplos que demuestran cómo el estatuto jurídico de la nobleza, amén de reglamentar derechos y deberes, contribuye simultáneamente al mantenimiento de un sistema de privilegios.

Con todo, la idea de igualdad no es absolutamente desconocida. Propagada por el cristianismo, fue reformulada de diferentes maneras. Existía conciencia de igualdad ante la muerte (destino fatal de todos los hombres); igualdad física, en el sentido de estar constituidas todas las personas por los mismos órganos y miembros; igualdad entre los hombres desde la óptica de que todos desconocen por igual la voluntad y los designios divinos e igualdad de todos los hombres por el hecho de pertenecer todos al mismo cuerpo social. Empero, en este último aspecto, téngase presente que dentro de ese cuerpo social son distintas las funciones que desempeñan sus componentes y que con arreglo a las diferentes funciones se postulan las insalvables diferencias entre una u otra persona (Maravall, 1973a:492).

b) Los grupos que conforman la sociedad estamental poseen un concepto específico de honorabilidad. Este tipo específico de honorabilidad determina un modo de vida concreto, el desempeño de determinadas funciones y el acceso a determinadas profesiones. La voluntad de comportarse de acuerdo con lo establecido para cada estamento da forma al concepto del honor.<sup>115</sup> Para que el comportamiento sea honorable han de concurrir tres condiciones. Primero, deben observarse las exigencias y deberes propios del estamento de pertenencia. Segundo, los demás tienen que reconocer a cada persona esas exigencias y deberes que le son propios por el hecho de encuadrarse dentro de un estamento concreto. Tercero, debe poseerse el suficiente vigor físico y moral para reclamar por parte de todos tales exigencias y deberes. De todo esto se extrae una doble conclusión: por un lado, el honor se erige en norma para la conducta personal; por otro, resulta incuestionable la impronta pública y social que éste posee. La manifestación del honor requiere la presencia de los demás. Éste sólo queda comprometido en presencia de testigos, de ahí que, en caso de controversia o afrenta, el juez del honor sea la opinión pública (Maravall, 1979:33-36).

Si el honor comienza siendo el resultado de un modo concreto de estratificación social - la estratificación por estamentos- termina por convertirse a lo largo del periodo de vigencia de la sociedad estamental en auténtico principio organizativo de la sociedad.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> La conexión entre honor, posición social y conducta personal está especificada con claridad en estas palabras que dirige Patronio al Conde Lucanor en el libro del Infante Don Juan Manuel (1957:168) que lleva por título El conde Lucanor y Patronio: "*Mas el mío consejo es este: que si queredes comer et folgar, que lo fagades siempre manteniendo vuestro estado et guardando vuestra honra, et catando, et habiendo cuidado como habredes de lo que cumplades, ca si mucho hobierades et bueno quisierdes seer, asaz habredes logares en que lo despendades a vuestra honra*".

<sup>116</sup> En una sociedad estamental "*cada grupo de la sociedad ve imponérsele, por consenso general, su dignidad, sus honores, sus privilegios, sus derechos, sus deberes, sus sujeciones, sus símbolos sociales, su traje, su alimento, sus emblemas, su manera de vivir, de ser educado, de gastar, de distraerse; sus*

Lo que una persona es en la sociedad estamental se lo debe a su posición en la escala social. Ser estamental y ser personal son identificables entre sí (Maravall, 1979:29). La identidad de la persona se expresa corporativamente.<sup>117</sup> La presencia de iguales, la presencia de aquéllos con los que se comparte estamento vincula a la persona con una serie de obligaciones inquebrantables. Este tipo de vinculación se encuentra presente en todos los niveles sociales, si bien se agudiza extraordinariamente en los estratos sociales más elevados. Tal circunstancia es la que le permite afirmar, tal y como señala Maravall, que "tan solo en el plano de la nobleza hace su aparición en toda su plenitud la cuestión del honor" (Maravall, 1979:32).

El honor en su expresión superlativa es patrimonio de la nobleza. Esta exclusividad encuentra su razón de ser en la función guerrera que desempeña durante la Edad Media y parte de la Edad Moderna hasta su definitivo acortesanamiento.

c) Los estamentos, y sobre todo los superiores, regulan con extraordinario rigor y celo las condiciones de acceso a su estamento. Desde esta óptica, se habla de la sociedad estamental como una sociedad hermética (García Pelayo, 1946:37). La nobleza, celosa de sus prerrogativas y prestigio, dificultará en la medida de sus posibilidades la incorporación de nuevos miembros a su estamento mediante mecanismos de cierre. El mecanismo principal de cierre es el nacimiento, aunque existen otros, como el de la limpieza de sangre, que actuarán de forma subordinada y complementaria al primero.

d) La sociedad estamental es una sociedad que, en comparación con su sucesora la sociedad de clases, presenta elevados niveles de estabilidad y un acusado carácter estático.<sup>118</sup> Aún siendo la estabilidad y la inmovilidad dominantes en la sociedad estamental, las transformaciones políticas, sociales y económicas que tienen lugar en la Edad Moderna fomentan la aparición de grupos sociales como la burguesía, que aspiran a incrementar sus posibilidades de movilidad social poniendo en cuestión la vocación estática de la sociedad estamental.

---

*funciones, las profesiones que sus miembros pueden ejercer, las que le están prohibidas; el comportamiento que sus miembros deben observar respecto a los de otros grupos [...] Es este estatuto social el que habilita para recibir una parte más o menos grande de la renta social, bajo forma de gajes, de primas, indemnidades, pensiones, rentas, servicios, exenciones de impuestos o de cargas comunes". R. Mousnier, J. P. Labatut y Y. Durand, citado en Maravall (1979:23).*

<sup>117</sup> Stéfano (1966:33) califica a la sociedad estamental de sociedad anti-individualista. Maravall (1973a:493) matiza esta calificación y habla de sociedad "ante" o "pre" individualista por ser un modelo de sociedad anterior a la experiencia histórica del individualismo.

<sup>118</sup> Al respecto apunta Palacio Atard (1952:16): "*Estabilidad de gentes, estabilidad de la riqueza, estabilidad de las funciones. La estabilidad [...] es una de las características más firmes de la sociedad estamental*".

La estabilidad de la sociedad estamental se asienta sobre el principio funcional de la inmovilidad social. La posición que una persona ocupa en el entramado estamental es teóricamente inamovible y viene dada por el nacimiento. Según éste se produzca en uno u otro estamento, la persona quedará irremediabilmente encuadrada en el estamento en el que haya nacido. La sociedad estamental clasifica a sus miembros atendiendo a 'atributos adscriptivos'; esto es, atributos ajenos a la voluntad de esos mismos miembros. En este caso, el atributo adscriptivo primordial es el grupo social de nacimiento. Deja de lado 'atributos adquiridos' como puedan ser el logro o el mérito personales. La consideración prioritaria de los atributos adscriptivos crea las condiciones de posibilidad para la consolidación de una jerarquía social teóricamente rígida y cerrada. Sin embargo, no por ello dejaron de producirse en la práctica movimientos en la escala social que contravienen la imagen de la sociedad estamental como sociedad estable, rígida o casi pétrea.<sup>119</sup> Desde el siglo XV, el estamento del pueblo llano sufre una progresiva diferenciación en su seno de grupos sociales como consecuencia del incremento del número de profesiones, de la movilidad social y del pujante papel que comienza a desempeñar el dinero. Esta diferenciación de grupos sociales -entre los que se cuenta la burguesía- aumenta los niveles de la escala social y favorece la movilidad entre grupos socialmente cercanos. La movilidad no se produce nunca entre los dos extremos de la escala social -pasar de campesino a noble es una posibilidad descabellada- pero de lo que no cabe duda es de que el aumento de niveles y la diferenciación facilitan, como mínimo, la ascensión.<sup>120</sup> Si bien la estructura estamental contempla un reducido margen para la movilidad, lo cierto es que, al menos, la contempla. La movilidad se produce "por goteo" y, en consecuencia, cuando tiene lugar algún movimiento se trata de un movimiento aislado e individual. Como señala Maravall, "sólo puede contarse con casos excepcionales de ascensión e incorporación a estratos superiores que [...] son normales y hasta constitutivos de una organización por estamentos" (Maravall, 1979:130). La burguesía, paulatinamente enriquecida, llamará a las puertas del estamento noble.<sup>121</sup> Esta tendencia es constatable en todas las burguesías

---

<sup>119</sup> A tales movimientos en la escala social se les achaca en ocasiones los más grandes males: "*¡Ay, Tello! La perdición de las repúblicas causa el querer hacer los hombres de sus estados mudanzas*". Lope de Vega, *Los Tellos de Meneses*; citado en Díaz Plaja (1974:255).

<sup>120</sup> Apunta Maravall (1972:21, Tomo II) sobre este aumento de niveles de la escala social: "*La fragmentación del sistema tradicional de estamentos, aumentando la variedad de éstos, si trajo consigo un mayor número de eslabones en la cadena social, a su vez dio lugar a una mayor proximidad de cada uno de ellos respecto a sus inmediatos*".

<sup>121</sup> La progresiva irrupción de la burguesía como grupo social de creciente pujanza introdujo cambios paulatinos en los modos de vida de la nobleza. Así lo indica Maravall (1973:44): "*A fines del XV, la*

europas (Maravall, 1972:28, tomo II) así como los medios habitualmente empleados por los burgueses para encumbrarse socialmente: la adquisición de tierras y el matrimonio con miembros de la nobleza aprovechando la falta de dinero y recursos de muchas familias nobles (Domínguez Ortiz, 1974:115-118). Así pues, es preciso tener presente este conjunto de cuestiones a la hora de evaluar el grado de inmovilidad y cierre de la sociedad estamental. Aunque es más abierta que una de castas pero más hermética que una de clases, la sociedad estamental siempre hubo de lidiar con el problema de los que pretendían ascender hasta un estamento superior (Maravall, 1973a:496).

e) El fundamento económico del sistema de privilegios reconocido por la sociedad estamental reside en la posesión de la tierra y en el mayorazgo. La propiedad de la tierra se la arrogan los estamentos elevados derivando de la propia tierra los medios de producción de riqueza.<sup>122</sup> El mayorazgo se refiere al derecho que posee el primogénito de suceder en la posesión de bienes al titular de los mismos una vez que éste ha fallecido. De esta manera, la propiedad de esos bienes se perpetúa en el seno de una familia; quedan, pues, perpetuamente adjudicados a los mismos titulares. Esto supone que dichos bienes queden al margen de la libre circulación económica. Por tanto, la posesión de la tierra y el mayorazgo garantizan la supervivencia material de los estamentos privilegiados; constituyen sus fuentes fundamentales de ingreso económico. Téngase en cuenta que en la sociedad estamental el ingreso económico o la posesión de riqueza no son criterios centrales de estratificación tal y como ocurre en la sociedad de clases, en donde la agrupación social básica es la que reúne a quienes poseen una situación económica similar. La sociedad estamental descansa sobre la afirmación de la natural desigualdad cualitativa de los hombres, desigualdad materializada jurídicamente en el estatuto legal de cada estamento. Los hombres no son desiguales por la cantidad de bienes materiales o riquezas que acumulen. Aquí, el criterio básico de estratificación es el prestigio y la estimación social que merecen cada uno de los estamentos en tanto agrupación social que encarna el principio de la natural desigualdad cualitativa de los hombres. Es el prestigio quien confiere riqueza y no al revés; son el prestigio y la estimación social los principios rectores del comportamiento económico de los estamentos superiores, fundamentalmente, de la nobleza. El gasto económico-monetario

---

*entrada de los ricos, cada vez en mayor número, en el marco de la vida aristocrática, hace incontenible esa alteración o relajación que sus diferentes costumbres, gustos y valoraciones provocan".*

<sup>122</sup> Indica Palacio Atard (1952:15) que en España, a mediados del siglo XVIII, el ochenta por ciento de la tierra pertenecía al rey, a la nobleza o a la Iglesia.

no se orienta según los ingresos que se obtienen sino según la exigencia derivada de la posición social ocupada. Se trata de un gasto guiado por la pretensión de afianzar el prestigio del que se disfruta. De ahí que, por ejemplo, no sea extraño que un noble pague una ganancia de prestigio con una pérdida de efectivos monetarios.<sup>123</sup>

La posesión de riquezas no garantiza el merecimiento de estimación social o la obtención de prestigio. Estimación y prestigio son previos a la posesión de riquezas aunque es habitual que quienes disfrutan de altos niveles de prestigio y estimación social también disfruten de altos ingresos económicos. El dinero, por sí solo, no confiere prestigio. Grupos sociales que se enriquecen progresivamente buscarán con tesón su ingreso en el estamento nobiliario. Para ello exhibirán su riqueza queriendo hacer de ella, de un modo u otro, el fundamento de su posición social y desencadenando de esta manera procesos de 'ostentación anómala'. Se habla de 'ostentación anómala' cuando una persona exhibe símbolos que son propios o habitualmente exhiben personas encuadradas en otra posición social (Barber, 1991:161-165). En la sociedad estamental se trata de una ostentación consciente por parte de los grupos que aspiran al incremento de su prestigio y estimación social; ostentación que los auténticos poseedores de esos símbolos interpretan como agravio u ofensa. Para la nobleza, hacer depender el prestigio y la estimación social de las riquezas es algo inadmisibile. El prestigio y la estimación social vienen dadas por el estamento de pertenencia y aunque ningún noble desprecia absolutamente el dinero, lo cierto es que la riqueza se concibe como una cualidad adjetiva y no como la esencia del prestigio y la estimación social que ostenta la nobleza (Domínguez Ortiz, 1973:90). La riqueza debe acompañar a la nobleza puesto que sólo con un haber considerable se es capaz de afrontar el modo de vida que socialmente se le exige al noble en concordancia con su prestigio y estimación social.

Convertir el dinero y la riqueza en el fundamento de la posición social, y por extensión, en el fundamento del prestigio, implicaría socavar la razón de ser del ordenamiento estamental, en el cual posición social y prestigio son fiados al nacimiento. Si se hiciera depender la estratificación social del dinero y de la riqueza se abrirían las puertas a una hipotética igualdad de todos los hombres al suponerse que cada cual, en virtud de su mérito y esfuerzo, estaría en condiciones de acceder a una posición social acorde con su

---

<sup>123</sup> Una clara y muy didáctica aportación al tema de la conducta económica guiada por el prestigio es el capítulo que con el título "Las peculiaridades del entramado cortesano-aristocrático" se incluye en *La sociedad cortesana* de Norbert Elias. El autor contrapone en dicho capítulo la lógica del prestigio -propia de la sociedad estamental- a la del beneficio -propia de la sociedad profesional-burguesa-. Cfr. Elias (1982:91-106).

nivel de riqueza. Resultaría eliminado el principio de la natural desigualdad cualitativa de las personas siendo reemplazado por otro principio de igualdad cualitativa promotor de un tipo de estratificación social con arreglo a variables económicas. La sociedad estamental conoció ese debate entre prestigio, nacimiento, dinero y posición social. Sirvan como ejemplo y cierre de este epígrafe, las palabras de Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), historiador al servicio de Fernando El Católico: "el día de hoy el que tiene más dinero más puede que el que lo desea... A esos ricos se abren las puertas de los reyes y los príncipes. Así que este tener es hoy el que hace que algunos faltos de quilates de nobles excedan y precedan a otros más generosos de sangre y de mejor prosapia".<sup>124</sup>

## 2. El honor como principio articulador de la sociedad estamental española

El honor es un concepto que presenta variados y ricos matices y que se expresa en culturas y lugares diversos de manera distinta (Peristiany, 1968). Con todo, puede advertirse un núcleo duro a partir del cual realizar una caracterización del mismo en términos genéricos antes de estudiar de forma más detallada su concreción en el contexto estamental español. Según esto, los rasgos definitorios del honor son los que siguen:

- a) El honor es el valor de una persona para sí misma y para el resto de la sociedad (Pitt-Rivers, 1968:22). Aglutina en sí la estimación de la dignidad y orgullo personales así como el reconocimiento social de ese mismo orgullo y dignidad. El honor actúa como vehículo de unión entre los ideales de una sociedad y la reproducción de dichos ideales en la figura de cada persona.
- b) El honor prescribe la preferencia por un determinado modo de vida para cada persona y hace posible la adquisición de un derecho al tratamiento para cada cual como forma de retribución.
- c) El honor posee una acusada impronta público-social. Únicamente gracias al consentimiento de los pares, cada persona se ve reconocida como participante en un régimen específico de honor que se manifiesta públicamente a través de la ocupación, el ocio, el lenguaje, la vestimenta, el tratamiento o la exhibición de símbolos o emblemas.

---

<sup>124</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo, Las quincuagenas de la nobleza de España, 1555; citado en Díaz Plaja (1974:255).

d) El honor sólo queda comprometido y cuestionado en presencia de testigos. Esta circunstancia es una derivación lógica de la impronta público-social que le caracteriza. Comprometer o cuestionar el honor de alguien es lo que se conoce con el nombre de ultraje. El ultraje supone la negación por parte de una persona de las razones de prestigio y honor de otra, obligando a ésta última a responder frente a esa negación o a aceptarla sometiéndose a ella. En caso de ultraje, el honor es reivindicado atendiendo a las pautas que para su defensa fija el grupo social de pertenencia. No defenderlo implica descalificación social y un honor profanado para siempre.

La restitución del honor comprometido por el ultraje requiere que ofensor y ofendido posean igual fuerza, capacidad y posición social. Un inferior en posición social no posee fuerza y capacidad -en sentido físico, material y moral- para reaccionar ante la afrenta de un superior. El superior no tiene obligación de responder ante la afrenta de un inferior: la no-respuesta no conlleva deshonor en momento alguno. Lo que sí puede hacer es castigar la insolencia o el atrevimiento de aquél que, siendo inferior socialmente, osa cuestionarle. Por tanto, como afirma Pitt-Rivers, "un hombre ha de responder por su honor sólo ante sus iguales sociales" (Pitt-Rivers, 1968:31-32). Si ante el que es igual socialmente no se responde al ultraje lo que quedaría de manifiesto es la incapacidad de la persona para asumir las pautas de comportamiento y los valores del grupo social al cual pertenece.

e) En la sociedad estamental, la reivindicación última del honor frente al ultraje es la violencia física. El ofendido hace público un duelo apelando al honor del ofensor y exigiendo una satisfacción -oportunidad para limpiar la mancha que el cuestionamiento público deja sobre el honor personal- de la honorabilidad puesta en entredicho. Esta satisfacción no es, pues, el triunfo tras el duelo sino la posibilidad que se ofrece de obtener dicho triunfo. Los ultrajes se resuelven a título individual entre los implicados. Es el valor social de una persona lo que se pone en juego y debe ser esa persona quien asuma la obligación de defenderlo en solitario. No se recurre a intervención judicial alguna. Hacerlo evidenciaría la incapacidad de la persona para pechar con las exigencias y obligaciones derivadas de su grupo social de pertenencia.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Apunta Pitt-Rivers (1968:30) sobre esta cuestión: *"El cambio del periodo en que la ley prescribía el combate judicial al periodo en que el duelo fue declarado ilegal corresponde a una extensión de la competencia del Estado en cuestiones judiciales. Sin embargo, ningún hombre de honor, y menos que nadie un aristócrata, estaba dispuesto a remitir a los tribunales la solución de sus problemas de honor. De ahí la ineficacia de la legislación contra el duelo"*. Pudiera pensarse que la cuestión del duelo supuso un punto de fricción constante entre la nobleza, que disfrutaba oficialmente del derecho a batirse como vía de restauración del honor, y la doctrina católica, defensora del mandamiento divino del no-matarás.



f) El honor cumple un doble papel en términos de integración social. Por un lado se erige en principio discriminador de estratos sociales y comportamientos. Por otro, emerge como criterio de acuerdo con el que distribuir el reconocimiento de privilegios.

En la sociedad estamental española, el honor en su plenitud, se sitúa en el plano de la nobleza: éste es indefectiblemente patrimonio de los nobles (Maravall, 1979:32). Desde esta perspectiva, Maravall define el honor como "la inquebrantable voluntad de cumplir con el modo de comportarse a que se está obligado por hallarse personalmente con el privilegio de pertenecer a un alto estamento" (Maravall, 1979:33). Situar el honor en su sentido pleno en la esfera de la nobleza responde a diferentes razones.

Existen razones de índole teológica y filosófica: la ordenación y jerarquización de la sociedad es producto de la voluntad divina. Dios sitúa la nobleza en la cúspide de la pirámide social y le exige el correcto desempeño de su función así como ser digna del prestigio que tal función comporta. Inicialmente, pues, posición social y honor de la nobleza provienen directamente de la divinidad. La defensa de la comunidad es la función que ha de cumplir la nobleza. Por ello, posee armas y guerrea en pro del adecuado cumplimiento de su cometido.<sup>126</sup> Si la primera de las razones a las que aludo es de naturaleza filosófico-teológica, la segunda se refiere al modo en que se concreta ese orden divino en un ordenamiento terrestre. Esto ocurre a través de la sangre.

La sangre es el medio que garantiza que a lo largo de generaciones se conserve la jerarquía social impuesta por la divinidad. El noble lleva a cabo una tarea esencial para la comunidad y es depositario de virtudes y un prestigio que ha de mantener esforzadamente ante el resto. La sangre es el vehículo transmisor desde los antepasados hasta el que es hereditariamente virtuoso y prestigioso. Los miembros de la nobleza nacen nobles pues así lo acredita la sangre que poseen, procedente de antepasados también nobles. La condición nobiliaria corre a través de los siglos gracias a la sangre

---

Empero, la fricción no fue tanta como cabría suponer. Teóricos eclesiásticos como Fray Martín de Torrecilla, a fines del siglo XVII, justifican la necesidad del duelo sobre todo en caso de ofensa al noble por parte de un plebeyo pues "*si no le fuese lícito al caballero injuriado matar al calumniador que persiste en repetir las injurias y contumelias atroces, se diera licencia a la maldad y la desvergüenza y ocasión a cualquier plebeyo de pocas obligaciones para cargar de contumelias a los nobles y hombres ilustres*". Fray Martín de Torrecilla, Suma de todas las materias morales, Madrid, 1691; citado en Domínguez Ortiz (1973:159).

<sup>126</sup> Según Marc Bloch (1958:2-9), la nobleza como institución no se perfila antes del siglo XII, si bien su función principal y reconocida es la de guerrear. El noble es, por tanto, un profesional de la guerra.

que pasa de unos miembros a otros del mismo linaje.<sup>127</sup> Adviértase que la mayor antigüedad del linaje determina un grado mayor de nobleza. Cuanto más antiguo es el linaje más próximo se está cronológicamente del origen de todos los linajes; origen que no es otro sino Dios.

Insisto, por tanto, en que el honor, en su acepción plena pertenece a la nobleza. Cualquier manifestación de honor por parte de otro grupo social no es más que una participación imperfecta y distorsionada del sistema pleno de honor que se da entre los nobles.<sup>128</sup> No obstante, aunque pueda entenderse como participación imperfecta, en la sociedad estamental, grupos sociales que no son la nobleza hacen por merecer una consideración honorífica. Artesanos, comerciantes o labradores albergan el anhelo de ver reconocida su dignidad social. Puede hablarse así de un fenómeno de 'contagio del honor' que nunca llega a ser honor en sentido pleno como lo es el de la nobleza. Esta pretensión de honores puede realizarse en virtud de diferentes argumentos. Mientras permanece en vigor el sistema estamental en España, existe, por ejemplo, una tendencia a recalcar la dignidad del campesino que, aunque inferior en jerarquía social, espiritualmente es siempre acreedor de respeto. La valía del campesino nace de la importancia que tienen para el conjunto de la sociedad las tareas que realiza - abastecimiento material para el sustento de la comunidad- y de una difusa ética del labrador que presenta a éste como un hombre de palabra y defensor de la pureza.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Como señala Domínguez Ortiz (1973:30), los tratadistas vinieron a distinguir distintos tipos de nobleza -la nobleza de virtud o la civil, creada por el rey- pero fue "*la innata o heredada [...] la única que logró crédito y aceptación general*".

<sup>128</sup> Concluye Maravall (1979:43): "*En el sistema de estamentos, honor lo es tan solo propiamente el de la clase alta. Toda otra pretendida manifestación es un honor inducido, secundario, subalterno. Por mucho que cada grupo quiera afirmar su honor -y ello es propio de tal régimen- se trata de una participación por comunicación derivada. Honor es el de los 'honorarios' si se quiere, el de los poderosos, en una amplia acepción del término: esto es, el de los distinguidos. Sólo allí se da la plenitud del sistema*".

<sup>129</sup> La ética del labrador es apuntada por Carrasco Martínez (1998:28). El respeto del que es acreedor el campesino puede seguirse como tema en la literatura en Fox (1991). Los extranjeros que visitaban España se sorprendían ante esa pretensión de honores que parecían tener todos los grupos sociales. Sirva como ejemplo Jean Muret, embajador extraordinario de Luis XIV en la corte de Madrid en 1666 y 1667. Muret relata como su llegada a Madrid se inicia con un incidente que le enfrenta a un mozo de mulas, al que trata por "vos" con el consiguiente enfado del mismo. A Muret le parece un tratamiento más que suficiente para un mozo de mulas aunque sigue las recomendaciones de sus anfitriones españoles y desde ese incidente pasa a tratarlo por "vuesa merced". Muret señala que cuando comenzó a tratarlo según esta nueva fórmula "[...] reconocí los espíritus completamente cambiados, incluso aquellos que antes me habían mirado de través y que con trabajo habían contestado a mis palabras, de tal modo se mostraron rendidos, en cuanto me oyeron hablar de aquella manera, que sonreían después a todo lo que yo decía". Díez Borque (1975:82). Muret había visto la fórmula de "vuesa merced" en *El Quijote*, concretamente cuando alguien se dirigía al escudero Sancho Panza, pero la había atribuido al carácter burlesco de la obra. Lo que le sorprende es que ese tratamiento no quede confinado en el terreno de la literatura sino que se encuentre aplicado en la práctica a quienes, en teoría, no habrían de merecerlo dada su baja condición social: "[...] pero no hubiese jamás creído que, generalmente, todos los españoles hubiesen afectado ese honor ridículo [...] En efecto, no veía al menor andrajoso que no lleve espada; se figuran que ser noble

Otro argumento que puede esgrimirse a favor de una consideración honorífica es la posesión de sangre cristiana limpia; esto es, no contar entre los antepasados con judíos o árabes: tener, pues, la sangre libre de contactos con infieles. En el periodo estamental español, se establecerá una radical distinción entre el 'cristiano viejo', descendiente de cristianos sin que se le conozca mezcla con árabes o judíos, y el 'cristiano nuevo', convertido al cristianismo mediante el bautismo cuando es adulto tras haber profesado la religión judía o musulmana. Ser cristiano viejo otorga a la persona un halo de prestigio que le emparenta supuestamente con la verdadera nobleza. La preocupación por la limpieza de sangre conduce a la confección de árboles genealógicos que demuestren que ésta no se halla contaminada por antepasados judíos o árabes. Se expiden certificados que acreditan tal limpieza; esto es, que acreditan la trayectoria inmaculada de una familia libre de contaminación pagana.<sup>130</sup> Conviene detenerse en esta cuestión de la limpieza de sangre debido a la trascendencia que posee dentro de la sociedad estamental española y analizarla en relación con el concepto del honor: La limpieza de sangre fue una "inquietud obsesiva"<sup>131</sup>; "el hecho diferencial hispánico en materia social" (Domínguez Ortiz, 1973:14).

La sociedad estamental posee, sobre todo en el caso de los estamentos elevados, diferentes mecanismos de cierre que impiden el acceso a nuevos miembros. En el caso de la nobleza, tales mecanismos de cierre son imprescindibles en tanto reafirman su identidad como nobles y establecen la debida distancia distintiva respecto a otros grupos sociales. El modo de vida noble exige para su mantenimiento como modo de vida distinguido que se dificulte en la mayor de las medidas posibles la participación en él de los restantes grupos sociales. El mecanismo de cierre por excelencia de la sociedad estamental es el nacimiento: que éste se produzca en uno u otro estamento es lo que determinará la adscripción de la persona. Se trata de un mecanismo de cierre estamental de restricción máxima que no habilita espacio alguno a la iniciativa individual, los méritos o los logros como posibles criterios de posición social.

---

*es ser español, con tal de que no haya nacido de un moro, ni de un judío, ni de un hereje*". Díez Borque (1975:82).

<sup>130</sup> Muestra de la importancia de los estatutos de limpieza de sangre y su relación con el sistema del honor son las siguientes palabras del jurista Juan Arce de Otálora, escritas a mediados del siglo XVI: "*Los judíos, por su crimen de lesa majestad divina y humana, han perdido toda clase de nobleza y dignidad y la sangre de aquellos que han asesinado a Cristo está hasta tal punto infectada que sus hijos, sus nietos y sus descendientes, todos portadores de una sangre infectada, están privados y excluidos de los honores, de los cargos y de las dignidades... La infamia de sus padres les acompañará por siempre*". Juan Arce de Otálora, citado en Carrasco Martínez (1998:25).

<sup>131</sup> Henry Méchoulán, citado en Carrasco Martínez (1998:25).

La limpieza de sangre es otro mecanismo de cierre si bien su capacidad restrictiva es menor. No alcanza, pues, el nivel de restricción que ostenta el nacimiento. El nacimiento -y en consecuencia, la sangre- es quien determina la participación de la persona en el sistema de honor pleno del que disfruta el noble. La limpieza de sangre no confiere condición nobiliaria pero sí que actúa como barrera de acceso a la nobleza: si se quiere, se trata de un prerequisite para ser noble. Precisaré mejor cada uno de estos argumentos.

No hay más que una manera de participar en la exclusividad, privilegios y honores de la nobleza. Esta manera no es otra que el nacimiento. La limpieza de sangre se le presupone al noble y nunca por sí misma es suficiente para conferir honores nobiliarios. Nacimiento y limpieza de sangre no están, pues, al mismo nivel; no son dos mecanismos equivalentes para formar parte de la nobleza; no son dos mecanismos paralelos ni sustituibles entre sí. El nacimiento es prioritario y complementándolo, en posición subordinada, aparece la limpieza de sangre (Maravall, 1979:118). La limpieza de sangre introduce en la sociedad estamental española elementos propios de una sociedad estratificada por castas en la que las posiciones sociales resultarían determinadas por la mayor o menor pureza de sangre transmitida con el correr de las generaciones. Sin embargo, elementos de esta naturaleza, típicos de una sociedad de castas, no consiguen desbancar al nacimiento como criterio básico de estratificación social en tanto no se hace depender de la limpieza de sangre la pertenencia al estamento nobiliario, que continuará fiándose al encuadramiento de la persona en un linaje noble. Así pues, la limpieza de sangre no permite por ella misma ser noble pero sí que, en caso de no poseerla, anula la posibilidad de pertenencia al estamento nobiliario (Maravall, 1972:18, volumen II). Por tanto, cabe concluir que a) la exigencia de limpieza de sangre es un mecanismo de cierre estamental que dificulta el acceso a la condición social de noble; b) la limpieza de sangre es un requisito previo al honor que de por sí posee el noble debido a su pertenencia a un linaje nobiliario y c) la limpieza de sangre no tiene un sentido religioso sino un sentido social al emplearse no como criterio estratificador propio de una sociedad de castas sino como mecanismo de cierre para acceder al estamento nobiliario.

En la España estamental no puede hablarse de la existencia de dos jerarquías paralelas e igualmente válidas de nobleza, a saber, la que vendría dada por el nacimiento o la que se expresaría en función de la limpieza de sangre. Sólo hay una y ésta es la

determinada por el nacimiento siendo la limpieza de sangre de carácter complementario y subordinado.

La limpieza de sangre adquiere importancia como mecanismo de cierre estamental conforme se debilita la base que tradicionalmente había soportado y legitimado la preeminencia social de la nobleza: el desempeño de la función guerrero-militar. El Estado que se va perfilando y construyendo a lo largo de la Edad Moderna precisa cada vez en menor medida del ardor bélico y del carácter aguerrido de la nobleza. Por el contrario, lo que progresivamente requiere son medios diplomáticos, técnicos, administrativos o funcionariales; circunstancia que favorece una mudanza de intereses entre los nobles que, abandonando la guerra, comienzan a orientar su mirada hacia lo cortesano. La disolución paulatina del vínculo nobleza-guerra es ya evidente a fines del siglo XVI.<sup>132</sup> Sirva como ejemplo de esto que expongo el mensaje que el 15 de Julio del año 1600 dirige el Consejo de Estado al monarca Felipe III. En él se comunican las dificultades con las que se ha topado para dar con una persona capaz de dirigir la guerra de Flandes. Habiendo buscado entre una infinidad "siente mucho que aunque ha recorrido mucho la memoria de todas las que hay en España e Italia, no halla ninguna [persona] en quien justamente con la grandeza concurra la práctica y experiencia que se requiere para gobernar ejército" (Maravall, 1979: 208-209).<sup>133</sup>

Existen también razones técnicas que dan cuenta del abandono de la función guerrera por parte de la nobleza. La capacidad creciente por parte del Estado para reunir un ejército 'profesional' y permanente consigue que prevalezcan valores de adiestramiento, disciplina y trabajo conjunto frente a la moral nobiliario-caballeresca que enfatiza el heroísmo individual, la hazaña o el arrojo. El carácter progresivamente masivo de la guerra precisa de enormes contingentes de soldados frente a los que se apaga la iniciativa personal y el carácter extraordinario atribuido al noble-caballero. Aparecen además las armas de fuego frente a las cuales el armamento y el equipo tradicional del caballero -espada, escudo, armadura, lanza, peto y caballo- poco pueden hacer. Súmese a esto que la participación en la guerra podrá ser cada vez menos esgrimida como razón de prestigio y diferenciación por parte de la nobleza: el creciente tamaño de los ejércitos hace que resulte preciso contar con soldados de la más diversa

---

<sup>132</sup> Domínguez Ortiz (1973:144) sitúa como fecha simbólica tope de la vocación guerrera de la nobleza el año 1588 en el que por última vez se alistan los nobles para combatir, en este caso, formando parte de la Gran Armada.

<sup>133</sup> En Maravall (1979:210-211) pueden encontrarse más ejemplos que ilustran esa idea de disociación del vínculo nobleza-guerra.

extracción social (Maravall, 1972:521-536, volumen II; Maravall, 1979:38). Así pues, una vez que menguan el brío de los nobles, y que la función bélico-guerrera pierde fuelle como criterio distintivo de nobleza y mecanismo de cierre estamental, la nueva barrera que impide el acceso al estamento nobiliario es la limpieza de sangre (Maravall, 1979:217). La limpieza de sangre, como ya he señalado, es un requisito previo para el disfrute del honor nobiliario mas considerada de forma aislada o por sí misma no ennoblece. Antes bien, se subordina al nacimiento y lo complementa como criterio determinante de acceso al estamento nobiliario.<sup>134</sup>

Lo que sí sucede con la limpieza de sangre es que enorgullece e incluso llena de vanidad a quienes la poseen y se encuadran en grupos sociales inferiores. Los inferiores en rango social, aunque no pueden enorgullecerse de ser nobles, sí que pueden utilizar su sangre libre de contactos con judíos o árabes como motivo de presunción.<sup>135</sup> Esto pudo contribuir a crear la sensación de que existían dos escalas de nobleza paralelas -la de nacimiento y la de sangre limpia- pese a que, insisto, la limpieza de sangre nunca bastase por sí sola para ennoblecer a una persona. Aún con sangre limpia, el inferior en rango social a) continuó soportando el peso máximo de los tributos, b) no disfrutó de privilegios judiciales tal y como acontecía con la nobleza, c) siguió estando obligado a formar parte de las levadas militares forzosas o a acoger en su casa a soldados cuando las tropas se desplazaban y d) vio vetado su acceso a puestos en la administración del Estado.

La limpieza de sangre únicamente tiene valor en términos simbólicos y no en términos prácticos de ordenamiento social. Las críticas que pudieron dirigir los grupos inferiores en rango social a los nobles con sangre de procedencia dudosa no rebajaron sus privilegios ni tampoco supusieron una ampliación del disfrute del honor en sentido pleno a todas las capas de la sociedad. La sangre de linaje nobiliario fue siempre el criterio absoluto de pertenencia a la nobleza. Podía comprarse un título -y esto fue un medio utilizado por la Corona para engrosar las arcas del Estado- y ser formalmente noble ante el descrédito de una opinión pública que sabe que el título es obtenido previo pago de una cuantía concreta y no procede, pues, de un linaje noble.<sup>136</sup> Es más, incluso

---

<sup>134</sup> Según Maravall (1979:116): [La limpieza de sangre] *no ennobleció nunca, sin más, a los limpios, ni liberó de las limitaciones de bajo estado a toda una masa de población -que desde luego, suponía varios millones- y que siguieron sujetos al régimen legal de condición vil*".

<sup>135</sup> Esta actitud está en la base del incidente que ya reseñe en nota a pie de página nº 22 y que enfrenta a Jean Muret, embajador extraordinario de Luis XIV con un mozo de mulas.

<sup>136</sup> Numerosos son los comentarios críticos vertidos contra la compra-venta de títulos nobiliarios. Sirvan como ejemplo las palabras que siguen, las cuales recogen las protestas de las Cortes en 1592 ante la

se puede comprar la limpieza de sangre pero nunca la sangre original de un linaje distinguido. Fue práctica habitual durante el periodo estamental español el soborno a aquellos que certificaban la limpieza de sangre de una persona o familia para que hiciesen desaparecer cualquier mancha que pudiera perjudicarles.<sup>137</sup>

En conclusión, la limpieza de sangre como mecanismo de cierre de acceso al estamento noble revela la pérdida de importancia de la función bélico-guerrera tradicionalmente asumida por la nobleza.<sup>138</sup>

Con todo, y aún perdiendo la función sobre la que se asentaba su preeminencia social, la nobleza era ya un grupo social consolidado en la estructura de estamentos de la sociedad española. Su función cambió pero sus hábitos, consideración, capacidades y prestigio ganados dieron lugar a que pudiesen mantener su posición privilegiada en el entramado social (Maravall, 1979:39). Conserva la posibilidad del uso de las armas -no con fines bélicos sino para solventar afrentas, mediante duelo, contra su honor- y su poder económico, circunstancias que le ayudarán a adaptarse a la nueva situación definida por la emergencia del Estado. Convertirse en cortesanos y ganar el favor del rey son elementos a los que fiarán su mantenimiento en la cúspide de la sociedad. La nobleza insistirá en emplear los tradicionales argumentos estamentales que le valieron el liderazgo social aunque la situación cambiase progresivamente -habrá un momento en que ni dirijan tropas ni vayan a la guerra- y fuese más que discutible recurrir como justificación de su posición al argumento de la función guerrera que habían

---

política de venta de hidalguías por parte de Felipe II: "*De venderse [títulos de hidalguía, los más bajos de toda la escala nobiliaria] resultan muchos inconvenientes porque las compran de ordinario personas de poca calidad y ricas, entran en oficios que requieren hidalguía, por el cual medio vienen muchas personas que no son convenientes a tener los dichos oficios, y se acrecientan muchos hidalgos y exentos... y para todo género de gente es odioso vender las hidalguías, porque los nobles sienten que se les iguallen personas de tan diferente condición y se oscurezca la nobleza... y los pecheros sienten que los que no tuvieron mejor nacimiento que ellos se les antepongan por solo tener dineros*". Citado en Domínguez Ortiz (1973:42).

<sup>137</sup> Pedro Crespo, personaje creado por Calderón de la Barca para El Alcalde de Zalamea, pone de manifiesto con estas palabras la imposibilidad de conseguir con dinero la pertenencia a un linaje nobiliario: "*Dime, por tu vida, ¿hay alguien/ que no sepa que yo soy/ si bien de limpio linaje,/ hombre llano? No, por cierto:/ pues ¿qué gano yo en comprarle/ una ejecutoria al Rey,/ si no le compro también la sangre?*". Pedro Calderón de la Barca, El alcalde de Zalamea; citado en Maravall (1979:119).

<sup>138</sup> La pérdida de esa función desata críticas contra la preeminencia social de la nobleza una vez que desaparece la función que justificaba y legitimaba tal preeminencia. Véanse si no las siguientes palabras: "*¿Y qué quedaría entonces de la nobleza actual? Títulos góticos y extravagantes. Se llamarían todavía duques, marqueses, condes unos pocos individuos, que ni conducen tropas, ni gobiernan marca alguna, ni son compañeros de ningún Príncipe. Otros conservarían el nombre indefinible de barón; pero muy presto sucedería a estas señales de barbarie lo que a las plantas defraudadas en los jugos que las nutren: se marchitan, se angostan y las estaciones, consumando su ruina, convierten sus desperdicios en abono vegetal*". Cabarrús, Carta sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública, 1792-1795; citado en García Pelayo (1946:59).

desempeñado. De este modo consiguieron reservar para sí un abanico de privilegios y derechos de los que continuó careciendo el grueso de la población.

### 3. La sociedad estamental y las buenas maneras

La sociedad estamental fundamenta su existencia en un orden natural en el que cada persona tiene su posición social asignada de antemano en función del nacimiento. Esta asignación de la posición social, en la que no interviene en momento alguno la voluntad del hombre, supone la materialización práctica del principio básico que apuntala la estratificación por estamentos: la convicción de que los hombres son intrínsecamente desiguales.

La pertenencia a un estamento implica la adopción de un modo de vida al que se confía la honorabilidad de la persona. Dentro de este modo de vida resulta definitiva la asunción de un tipo de comportamiento específico; comportamiento sobre el que, por extensión, también reposa el honor personal. Ya hemos visto que el honor, como estimación social elevada, es patrimonio de la nobleza. Para los nobles, la exigencia de un comportamiento acorde con su grado de estimación social se torna más rigurosa que para el resto de las posiciones sociales. Ese comportamiento debe transparentar la excelencia nobiliaria ya que es la nobleza quien ocupa la cúspide de la pirámide social. Son los nobles quienes han de mostrar a través de la conducta por qué son dignos de alcanzar las más altas cotas de estimación social. Una conducta adecuada al momento y las exigencias de su elevado rango social; una conducta que distinga frente a otros grupos sociales y que diferencie al noble tendrá siempre en consideración la presentación de éste ante los demás. Tal y como he señalado al inicio de esta investigación, aspectos referidos a esta presentación son el tratamiento, el vestido, el lenguaje o la comida, todos ellos englobados bajo la etiqueta de 'buenas maneras'. Así pues, las buenas maneras resultarán decisivas para lograr ese comportamiento distinguido que contribuye a situar a la nobleza por encima de otros estamentos.

La exigencia de un comportamiento acorde con el nivel de estimación y honor que detenta la nobleza, y que hace de las buenas maneras un ámbito de prioridad para el noble, cuenta inicialmente para su satisfacción con el apoyo del linaje. El linaje al cual pertenece el noble garantiza un pasado de honor y estimación social; un pasado en el que se supone el comportamiento nunca dejó de traslucir la excelencia nobiliaria. Los



que cuentan con ese pasado, aquéllos que en virtud de su nacimiento dentro de un linaje noble cuentan con antecesores distinguidos y honorables, habrán de seguir el ejemplo de quienes les antecedieron no conformándose únicamente con una herencia de estima y honor sino también realizando un esfuerzo por sí mismos para ser dignos del linaje al que pertenecen.<sup>139</sup>

Sin embargo, incluso contando con ese esfuerzo personal, lo que de algún modo garantiza el linaje es un pasado de honor y distinción presidido por la conducta sobresaliente de quienes integraron dicho linaje. En este sentido, la sangre actuaría como una suerte de vehículo transmisor de la excelencia en el comportamiento. La sangre noble, con un pasado honorable y distinguido desplazándose a lo largo de las generaciones, explicaría una teórica disposición innata del noble para con el comportamiento en general y las buenas maneras en particular. De este modo, las buenas maneras aparecen indisociablemente ligadas al estamento nobiliario, al linaje distinguido y a una teórica disposición innata que para las buenas maneras albergan quienes son nobles y tienen tras de sí un linaje honorable que les respalda. Esta disposición innata a la que hago mención pone a la nobleza en la coyuntura de ser el único estamento capacitado para poseer unas buenas maneras 'auténticas' y 'apropiadas' e impide o incapacita al resto de los grupos sociales para poseerlas.

Aparece así un debate crucial en relación con las maneras y la sociedad estamental: ¿las buenas maneras quedan sólo al alcance de los pertenecientes a un linaje nobiliario o, por el contrario, quedan al alcance de cuantos no lo poseen?. Estrechamente ligada a esta cuestión emerge un segundo interrogante, a saber: ¿las buenas maneras dependen de una disposición innata alentada por el linaje distinguido o podrían aprenderlas todos cuantos no disfrutan de ese tipo de linaje?; esto es, ¿las buenas maneras pueden enseñarse o se trata de un contenido innato reservado exclusivamente a unos pocos?.

En este debate distingo dos posiciones enfrentadas. Una primera posición, a la que llamaré 'Universalista' y que defiende la posibilidad de que cualquier persona, cualquiera que sea el grupo social de pertenencia y estamento de adscripción, mediante la instrucción adecuada y el esfuerzo individual propio, puede aprender a comportarse con arreglo a los cánones de las buenas maneras. Para la posición universalista, pues, las

---

<sup>139</sup> En el inicio del acto segundo de *La Celestina*, Sempronio se lo explica así a su amo Calisto: "[...] dicen algunos que la nobleza es una alabanza que proviene de los merecimientos y antigüedad de los padres; yo digo que la agena luz nunca te hará claro si la propia no tienes. Y, por tanto, no te estimes en la claridad de tu padre, que tan magnífico fue sino en la tuya". Rojas (1991:269).

buenas maneras no son un coto vedado a unos pocos. A la posición contraria la denomino 'Particularista'. Ésta defiende la idea de que las buenas maneras son patrimonio de los poseedores de un linaje nobiliario. Las buenas maneras serían una de las múltiples exigencias que recaen sobre el noble por el hecho de pertenecer a un estamento privilegiado: a través de ellas participa de la distinción que comporta formar parte de la nobleza; mediante ellas responde a lo que está obligado a ser socialmente y gracias a ellas proclama su orgullo por la alta condición social que disfruta. En la sociedad estamental, tal y como he señalado, el honor en sentido pleno sólo lo es el de la nobleza siendo cualquier otra manifestación del honor proveniente de un grupo social distinto un honor rebajado, secundario y desvirtuado (Maravall, 1979:43). Este honor en sentido pleno del que se precia la nobleza se despliega públicamente gracias a los títulos, emblemas, símbolos y, por supuesto, también a través de las buenas maneras expresadas en la mesa, en el lenguaje, en el trato, en la vestimenta o en la compostura mostrada en fiestas, convites o banquetes. Las buenas maneras son un medio de despliegue público del honor que en sentido pleno posee la nobleza. Teniendo presente que este honor pleno es privativo del estamento nobiliario, es al noble a quien le resultan auténticamente relevantes las buenas maneras puesto que a través de ellas puede publicitar su condición de privilegiado y distinguido.

Entiendo que la posición universalista parte con desventaja en este debate. La primera gran dificultad que ha de enfrentar no es otra que la conciencia de desigualdad natural y cualitativa entre los hombres -articulada socialmente de acuerdo con estamentos jerárquicamente superpuestos- que preside el tiempo de la sociedad estamental. Esta conciencia de desigualdad contraviene cualquier tipo de pretensión igualitaria sea cual sea el ámbito en el que se reclame esa igualdad. En el campo de las buenas maneras, afirmar que cualquier persona con instrucción y esfuerzo puede llegar a tener un comportamiento refinado y distinguido supondría afirmar implícitamente que todas las personas son iguales en la posibilidad de adquisición de buenas maneras. Semejante reivindicación implícita de igualdad es negada por el aserto que rige la sociedad estamental, a saber, la natural desigualdad cualitativa de los hombres.

La segunda gran dificultad que enfrenta la posición universalista es superar la acusación de promover la afectación del comportamiento. El problema de acceder a las buenas maneras vía instrucción o aprendizaje es el de poseer unas maneras afectadas; unas maneras, en definitiva, que no revelan naturalidad, fingidas, rebuscadas, ampulosas o exageradamente ceremoniosas. La afectación saca a la luz la falta de naturalidad de

las maneras de dos modos distintos. Por un lado, es un indicio de que éstas son aprendidas y, en consecuencia, carecen de ese halo de 'naturalidad' que hacen creíbles y 'auténticas' las buenas maneras. Por otro, delata a la persona que desarrolla esfuerzos conscientes por ajustarse a sus dictados revelando tal esfuerzo que las buenas maneras no se han interiorizado y que, por tanto, no son naturales. Y es que la sensación de naturalidad, para el comportamiento en general y para las buenas maneras en particular, es algo que predicán todos los autores que se deciden a escribir o a aconsejar sobre estas cuestiones. La afectación, pues, anega las buenas maneras de artificialidad y las desprovee de naturalidad. Tras esa falta de naturalidad puede ocultarse la intención de generar un efecto interesado; algo así como aparentar lo que socialmente no se es. Pensemos en una persona que a través de las buenas maneras pretenda generar la impresión a cuantos le rodean de poseer una condición distinguida que no se corresponde con una posición social igualmente distinguida u honorable; una persona que carece del estatuto legal de distinción, honor y privilegio reconocido por la sociedad estamental. En definitiva, la crítica a la afectación es la crítica al individuo que no siendo de origen nobiliario intenta actuar como si lo fuera. Es una crítica tras la que se sitúa la tradicional defensa por parte de la nobleza del particularismo estamental. Una intención de este tipo es doblemente condenada:

a) Servirse de un comportamiento refinado y distinguido para aparentar lo que socialmente no se es pone en cuestión el ordenamiento natural de la sociedad. Este ordenamiento estipula que las personas queden adscritas a una posición social específica en virtud del nacimiento. Se trata de un ordenamiento de origen extrahumano legitimado, de acuerdo con los teóricos estamentales, por la propia divinidad. Según este ordenamiento, la posición social de una persona es inamovible y debe ser aceptada en tanto cada persona, de acuerdo con su adscripción social, realiza una función imprescindible para el mantenimiento y correcto funcionamiento de la sociedad. Por tanto, el auténtico estado social de una persona no debiera disfrazarse con las maneras propias de alguien encuadrado en una posición social elevada y digna de honores en sentido pleno como ocurre en el caso de la nobleza.

Ese enmascaramiento de la posición social a través de las buenas maneras podría calificarse como un proceso de ostentación anómala (Barber, 1991:161-165). Las buenas maneras están ligadas al estamento nobiliario, que las emplea para desplegar públicamente el grado de honor, prestigio y distinción que reserva para ella el ordenamiento estamental. Servirse de ellas para camuflar la auténtica posición social

implica utilizar símbolos de posición social propios de la nobleza. Esa utilización consciente de las buenas maneras como indicador de una posición social que realmente no se posee se efectúa con visos de emular el prestigio, la distinción y la posición social de los nobles. Pero como ya se ha dicho, lo que convierte a una persona en noble es el hecho de haber nacido noble; requisito que queda al margen de la voluntad personal y que de ningún modo puede suplirse haciendo gala de unas buenas maneras pulidas y refinadas.

En la sociedad estamental española, la imagen y cultura nobiliarias fueron patrón de referencia constante para otros grupos sociales. Tal y como señala Carrasco Martínez, "el éxito de lo nobiliario como sistema universal de valores fue incontestable; en todos los ámbitos, las categorías de la nobleza representaban el ideal de éxito" (Carrasco Martínez, 2000:73). La nobleza encarna un modelo paradigmático de honor, distinción y estimación social del que otros grupos sociales mínimamente distinguidos mediante, por ejemplo, el saber o la riqueza, intentarán participar (Maravall, 1979:39). Ese deseo de aparentar ser noble, extendido por todo el escalafón social, se explica por el prestigio de la nobleza aunque también cuentan como razones que explican tal deseo las oportunidades y privilegios de los que goza el noble. Este deseo choca frontalmente con un principio fundamental para el mantenimiento del estamento nobiliario: la no-participación en él de otros grupos sociales. Esa no-participación asegura la pervivencia de la distinción y diferenciación en relación con los restantes grupos; hace único el modo de vida noble. En el ánimo de la nobleza está el no permitir esa participación de cuantos llegan procedentes de estamentos inferiores. Es por ello que el noble rechazará la utilización de las buenas maneras como vía de emulación de su carácter distinguido ya que éstas, en su dimensión de símbolos de posición social y manifestación del honor, se hallan indisociablemente vinculadas a lo nobiliario.

b) Aparentar lo que socialmente no se es no deja de ser una suerte de engaño o mentira que revela una falta de moralidad. Inicialmente, el enmascaramiento de la posición social a través de las buenas maneras es condenado no tanto porque se entienda que la verdad, la autenticidad o la sinceridad sean valores que haya que cultivar. La condena sobreviene por cuanto tal enmascaramiento supone un desacato al orden social estamental. A esto se le añade el hecho de que las buenas maneras, durante gran parte del periodo estamental, van a ser concebidas como elemento inseparable de la rectitud moral. En nombre de esa rectitud serán rechazados la mentira o el enmascaramiento de la posición social. Es preciso que las personas acaten el ordenamiento estamental sea

cual fuere la posición que les haya correspondido ocupar. La virtud moral, en el contexto estamental español, no se entiende en un sentido íntimo o individual sino en el sentido de reputación -derivada de la posición estamental ocupada- que se es obligado a mantener frente a los demás. Así, la rectitud moral pasa por la aceptación de la posición social asignada y el mantenimiento de dicha reputación (Maravall, 1979:54).

Cierto es que existen posiciones privilegiadas y no privilegiadas y que, en buena lógica, resultaría más fácil esa aceptación cuando la persona disfruta de privilegios que cuando no disfruta de ellos. Para estos últimos, para los no privilegiados, se acuña el concepto de 'consuelo de estado' que recuerda a los hombres que han de asumir el ordenamiento social estamental sin reservas porque su origen es divino y las funciones reservadas a cada estamento, correctamente satisfechas, redundan en el buen estado del cuerpo social. Existen, dentro del periodo estamental, elementos que psíquicamente contribuyen a aminorar la carga que soportan quienes no pertenecen a un estamento privilegiado. Tales elementos proporcionan un honor diferido -y no pleno como el de la nobleza- a los no privilegiados y de un modo u otro hacen por compensar lo gravoso de sus obligaciones. Elementos de esta naturaleza son, tal y como apunté con anterioridad, a) la tendencia a recalcar la dignidad del campesino mediante una vaga 'ética del labrador' que lo ensalza como hombre de palabra, austero y puro y b) la reivindicación de la sangre limpia como indicio de supuesta nobleza y, en consecuencia, como elemento de prestigio. Estos elementos pudieran haber atenuado psíquicamente la pesadez de las cargas que tenían que soportar los no privilegiados, quizá hacerlas en algunos momentos más llevaderas, pero nunca las eliminaron. Las cargas derivadas de una posición social no privilegiada no son susceptibles de ser anuladas. El ordenamiento social es de obligada aceptación. Aunque existen maneras de aliviar las cargas que soportan los no privilegiados lo que no es tolerado es el enmascaramiento de la posición social mediante las buenas maneras puesto que dicho enmascaramiento implica el desencadenamiento de procesos de ostentación anómala y una falta de moralidad.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto en torno a las dificultades que debe afrontar la posición universalista en el terreno de las buenas maneras, cabe concluir que el debate particularismo-universalismo en un contexto estamental se resuelve a favor de la posición particularista. La sociedad estamental sanciona teológica, jurídica y socialmente la natural desigualdad cualitativa de los seres humanos. Tal estado general

de las cosas deja un muy reducido espacio a la idea de igualdad y a todas las consecuencias que de ella pudieran derivarse. La desigualdad en este periodo histórico es un hecho universalmente aceptado; una desigualdad que viene dada por el nacimiento. Utopías igualitarias son únicamente fruto de pensadores aislados y gozan de escasa repercusión en el conjunto social (Domínguez Ortiz, 1974:108). Por añadidura, las críticas que se dirigen al sistema estamental no se encaminan tanto a la abolición del mismo como a la posibilidad de lograr mejor acomodo en él. Es cierto que existen autores que, por ejemplo, cuestionan el papel de la sangre como vehículo transmisor del honor del que en sentido pleno disfruta la nobleza. Empero, tales autores no reclaman la desaparición de la nobleza sino que solicitan que ésta justifique su reputación y prestigio con arreglo al ejemplo virtuoso que recibieron de sus antepasados.<sup>140</sup>

Así pues, la desigualdad es un argumento harto difícil de contradecir durante el periodo estamental. Esta desigualdad, amén de concretarse en un ordenamiento social objetivo, se expresa públicamente mediante el despliegue de manifestaciones de honor, siendo una de estas manifestaciones las buenas maneras. Como muestra del honor que se disfruta, las buenas maneras aparecen asociadas a la nobleza como instrumento del que se sirve para exhibir el prestigio y la estimación social que posee así como el carácter diferencial que dice tener respecto a otros grupos sociales inferiores en rango social.

Posiciones universalistas que postulen la idoneidad de las buenas maneras para todo el conjunto de la población o que sostengan que toda la población está capacitada para adquirirlas mediante instrucción y aprendizaje tienen poco calado en este tiempo. Las buenas maneras son pertinentes para quien precisa del despliegue público de su honor. Si no se posee honor en sentido pleno, si sólo se posee un honor 'conferido' resultado de la participación imperfecta en el honor nobiliario, las buenas maneras devienen en afectación, ostentación anómala o síntoma de enmascaramiento de la auténtica posición social. Con esto, sostengo que una investigación sobre los códigos de buenas maneras debe dirigir prioritariamente su atención, durante el periodo estamental, a la nobleza y al conjunto de publicaciones que de un modo u otro tienen en mira dicho

---

<sup>140</sup> Una muestra de este cuestionamiento de la sangre lo hallamos en Antonio de Torquemada y sus Coloquios satíricos con un coloquio pastoril (Salamanca, 1533): "*Lo que concluyo es que todos somos hijos de un padre y de una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la tierra, pues no mejoró a ninguno ni hay escritura que de ello dé testimonio; de lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ella merezcamos ser estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar*

estamento. En un contexto estamental, las maneras quedan del lado del honor y en consecuencia del grupo social que disfruta del mismo en un sentido pleno, esto es, de la nobleza y de atributos que le son característicos como la sangre, el linaje o el nacimiento.

#### 4. El Estado del Antiguo Régimen.

La contextualización de los códigos requiere por último realizar una aproximación a la cuestión de la formación del Estado en nuestro país. El propio Elias – como pudo verse en el apartado dedicado a sus investigaciones sociogenéticas- atribuye al Estado y a su proceso de consolidación un papel fundamental en el curso de la civilización de las maneras. Obviamente, Elias se refiere al Estado en términos procesuales; esto es, su formación y consolidación es el resultado inintencionado y no planeado de procesos estructurales concretos y decisiones políticas puntuales y selectivas. No es fruto de un diseño consciente previo ni un destino históricamente predeterminado. Me interesa aquí destacar las líneas maestras que ha seguido el Estado en su formación dentro de nuestro país. La naturaleza de esta investigación no permite un abordaje exhaustivo de la cuestión por lo que me limitaré a exponer coordenadas generales a partir de lo ya publicado por especialistas en la materia.

El debate historiográfico en torno a la formación del Estado en España contempla posiciones encontradas.<sup>141</sup> J.A. Maravall (1972) defiende la tesis de que ya desde el siglo XV puede hablarse con cierta propiedad de la existencia de una entidad política forjada por los monarcas renacentistas que como instrumento de poder es capaz de a) delimitar un territorio; b) hacer acopio de recursos para mantenerlo; c) instaurar paulatinamente un ordenamiento legal unificado y d) acrecentar la actividad económica (Martínez Dorado, 1993: 102). Ello le permite a Maravall hablar de ‘Estado Moderno’ desde el siglo XV en adelante; esto es, desde los Reyes Católicos hasta el último de los Austrias (Álvarez Junco, 2001: 538). Francisco Tomás y Valiente se encarga de matizar el apelativo de ‘moderno’ y prefiere sustituirlo por el de ‘absolutista’. En lo substancial, se alinea junto a Maravall si bien entiende que lo que éste denomina ‘supervivencias medievales’ en el Estado Moderno no son más que continuidades que, progresivamente,

---

*con los antepasados porque, como dice San Agustín, no ha de seguir la virtud a la honra y a la gloria, sino ellas han de seguir la virtud".* Citado en Maravall (1979:48)

<sup>141</sup> Dicho debate puede seguirse sucintamente en Martínez Dorado (1993:102-103) y Álvarez Junco (2001: 538-540).

son integradas y superadas –la venalización de los oficios, el derecho diferencial o las instituciones de los distintos reinos- en el seno del nuevo aparato estatal (Martínez Dorado, 1993: 103 y Álvarez Junco, 2001: 538).

Frente a esta identificación del Estado que podría calificarse de ‘temprana’ se alzan diferentes voces críticas. Sin duda, la de Bartolomé Clavero es la que parece oírse con más fuerza (Martínez Dorado, 1993: 103 y Álvarez Junco, 2001: 538). Éste afirma que no puede calificarse de Estado al sistema de monarquías europeas imperantes durante la Edad Moderna. No puede hablarse de Estado ya que no se cumple el principal requisito que Max Weber expuso para referirse al mismo con propiedad y rigor: no existe un monopolio central y unificado de la violencia. Desde la óptica de Clavero, el Estado únicamente hará acto de presencia como tal a partir del periodo liberal. Lalinde Abadía (Martínez Dorado, 1993: 103) queda también del lado de Clavero. No resultaría factible hablar de Estado aludiendo a la Monarquía universal e imperial de los Austrias ni a la absoluta de los Borbones. No existe Estado cuando no se unifican los dominios, ni se homogeneiza el derecho ni se monopoliza el uso de la violencia legítima. Todo esto no llegaría antes del siglo XVIII y de las reformas administrativas de Carlos III.

Mediando entre ambas posiciones hallamos posturas acaso más integradoras y flexibles, como la de Martínez Dorado (1993) o Rafael Cruz (1993) que, a grandes rasgos, podrían resumirse del siguiente modo: se entiende que la definición proporcionada por Max Weber sobre el Estado es la tradicionalmente aceptada en el campo de las ciencias sociales sin que ello quiera decir que el que no se cumplan a la perfección los supuestos de tal definición implique que no pueda hablarse de Estado. Las monarquías absolutas cierto es que no lograron un dominio total sobre los territorios que teóricamente caían bajo su jurisdicción pero “fueron creando Estado” de forma constante pero inintencionada (Martínez Dorado, 1993: 103).

Planteadas de un modo sintético las diferentes posturas que desde la historiografía se han adoptado en torno a la cuestión, pasaré a continuación a exponer de modo general las líneas maestras que han configurado el proceso de construcción estatal desde el medievo hasta el siglo XVIII.

Los orígenes del Estado se hallan en el conglomerado de reinos medievales que, con sus especificidades, participarán en la denominada ‘Reconquista’. Aunque lo que Maravall llama ‘Estado Moderno’ tiene su arranque en el siglo XVI para llegar hasta el XVIII, existen elementos anteriores que contribuyen a explicarlo y que nos retrotraen



hasta los siglos XIII y XIV (Maravall, 1972: 17; vol.I).<sup>142</sup> Las supervivencias o continuidades medievales -en terminología de Maravall y Tomás y Valiente respectivamente- se manifiestan en la tendencia manifiesta del Estado a constituirse como una unidad cerrada; tendencia ya existente en la ciudad medieval y de la que buena prueba son Valencia o Barcelona. La propia Guerra de las Comunidades únicamente es comprensible en un ámbito en el que las ciudades castellanas han ido adquiriendo más y más relevancia política (Maravall, 1972: 87; vol. I).<sup>143</sup> Las nuevas concepciones políticas de los siglos XV y XVI postulan la necesidad de organizar políticamente espacios más amplios que a su vez incluyan mayores contingentes de población; todo ello reducido a una unidad mediante el ejercicio del poder. Los tratadistas políticos del tiempo recomendarán de forma insistente al gobernante diferentes acciones para aumentar simultáneamente el territorio y la población bajo su dominio (Maravall, 1972: 110; vol. I). Ésta es la lógica subyacente al matrimonio de Fernando de Aragón con Isabel de Castilla. Con todo, la 'España' de los Reyes Católicos es básicamente una pluralidad de reinos con legislaciones diferentes y con un sentido aún no visiblemente unitario; circunstancia ésta que puede hacerse extensible a toda la dinastía de los Austrias (Maravall, 1972: 113; vol. I). Esto lleva a poder distinguir tres capas diferenciadas en el Estado que comienza a esbozarse: una primera relativa al poder central y sus instituciones; una segunda, que engloba los poderes locales y una tercera que remite al complejo imperial. En términos generales puede señalarse que mientras la corona estuvo en manos de los Austrias este complejo imperial se superpuso a las restantes capas (Martínez Dorado, 1993: 104). Empero los medios técnicos de la época apuntaban de manera más clara a la viabilidad del Estado que a la de "complejos cuasi-planetarios" (Maravall, 1972: 111; vol. I). Así, sólo cuando el Imperio va perdiéndose progresivamente comienza el territorio peninsular a aproximarse más a un concepto de Estado como tal (Martínez Dorado, 1993: 104).

Pese a la preponderancia de lo imperial, continúa "haciéndose Estado" a partir de la no planeada mezcolanza de decisiones políticas conscientes y tendencias no previstas

---

<sup>142</sup> Textualmente, Maravall afirma: "*Quede bien entendido que no hay manifiestamente Estado Moderno más que sobre una base de supervivencias tradicionales que se dan en todas las esferas*". Maravall (1972: 18; vol. I). Estas supervivencias son las que Tomás y Valiente denomina 'continuidades'. Juan José Laborda y Andrés de Blas también reconocen en el medievo el arranque del Estado. Además, recogen el debate que sobre la influencia del pasado medieval mantuvieron Américo Castro y Sánchez Albornoz junto a las ideas que Ortega -ausencia de feudalismo y de aristocracias feudales como raíz remota de la invertebración de España- expuso en torno a dicha influencia. Cfr. Blas Guerrero y Laborda Martín (1986: 464).

de antemano. El Estado es una construcción masiva que requiere un creciente número de recursos, territorios y pobladores (Maravall, 1972: 119; vol. I). Felipe II encarga sus 'Relaciones Topográficas' (1575-1578) con la intención de conocer el volumen y estado de la situación de la población. Aparte del aspecto meramente cuantitativo del cómputo de habitantes, las 'Relaciones' también incluyen cuestiones relativas a la clasificación social y económica de los habitantes (Maravall, 1972: 115; vol. I).<sup>144</sup>

La preocupación por el territorio y la población es también preocupación directa por las fronteras como demarcación que establece una distinción tajante entre territorios.<sup>145</sup> En la Edad Media, más que fronteras, puede hablarse de 'marcas' como regiones fronterizas. Las marcas son zonas imprecisas, inestables, en las que no existe un poder administrativo presencial y canalizado; zonas de correrías habitualmente pobladas por colonos-guerreros (Maravall, 1972: 121, vol. I). La progresiva transformación de la marca en frontera comienza a avistarse de forma tímida a partir del siglo XIII. Estas zonas han de delimitarse con mayor precisión, darles un contenido mediante el asentamiento de villas y protección gracias a la edificación de castillos y fortalezas. Tal preocupación se hace manifiesta en el siglo XV -es un tema abordado en las Cortes de Valladolid (1420), Ocaña (1422), Palenzuela (1425), Zamora (1432), Madrid (1433), Toledo (1436), Madrigal (1438) y Valladolid (1447 y 1451) (Maravall, 1972: 125; vol. I)- y en el XVI -Cortes de Segovia (1532) y Valladolid (1537, 1542, 1544, 1548 y 1555) (Maravall, 1972: 125; vol. I). Maravall se refiere a esta cuestión en los siguientes términos:

"Si en relación a la homogeneización y pacificación de la población del Estado, en el interior, se persigue la eliminación en lo posible del armamento personal, sin embargo, dado que la frontera es el límite de esa unidad interna, allí importará construir una línea de gente armada" (Maravall, 1972: 125; vol. I).

---

<sup>143</sup> Sirvan como ejemplo añadido las ciudades vascas que suscribían tratados de comercio con territorios ingleses. Cfr. Maravall (1972: 88; vol. I).

<sup>144</sup> Como apunta Maravall (1972: 118; vol. I): "[...] *la correlación población-riqueza-poder es un axioma de la época*". Amplios contingentes de población hacen poderoso y próspero a un territorio de acuerdo con la inmensa mayoría de los tratadistas de la época. Véase Maravall (1972: 117-118, vol. I) para una relación de tales tratadistas y sus argumentos.

<sup>145</sup> Señala Maravall (1972: 94, vol. I): "*El cierre de espacios, como principio de estructuración, está en la base del sistema de Estados*". La intención es organizar el territorio en una unidad, cerrar fronteras y costas; una unidad fundamentada en lo geográfico. Sin embargo la dificultad añadida es que ese principio de unidad y cierre trató de aplicarse no sólo a la Península sino a todas las posesiones imperiales con la consiguiente problemática derivada de los insuficientes y limitados medios técnicos para llevarlo a cabo.

Esta preocupación viene avalada además por el paulatino desarrollo de la cartografía; preocupación que no es sinónimo de que en tales zonas exista un orden administrativo acabado y consolidado. En estrecha conexión con la cuestión fronteriza aparece la aduana como punto recaudatorio-fiscal. La aduana medieval no se emplazaba en regiones fronterizas sino en enclaves estratégicos por su nivel de circulación de mercancías dentro del propio reino.<sup>146</sup> Los Reyes Católicos, contraviniendo la tendencia medieval, ponen en marcha medidas para eliminar las aduanas internas proclamando que los derechos aduaneros han de cobrarse en Francia y Portugal. La afirmación del poder central se torna más evidente cuando advierten que únicamente la monarquía, y en virtud del poder real, cobrará los tributos sobre las mercancías que lleguen a los límites de sus coronas. Aún así, no son todavía las aduanas un medio de protección de los productos "nacionales" sino que se conciben como instrumento de índole fiscal destinado a incrementar los ingresos de la corona (Maravall, 1972: 131-132; vol. I).

En esta línea de homogeneización del espacio interior peninsular se emprenden también acciones sobre las vías de comunicación con vistas a atender las necesidades de transporte y comunicación de la autoridad estatal. Se trata de minar intervenciones entorpecedoras de otras jurisdicciones que no sean la central -estas intervenciones son características de los poderes señoriales- y de eliminar elementos que trastoquen la iniciativa de dicha autoridad -el bandidismo y los asaltos-. Así, el desafío que se acomete es el de normalizar el transporte y la comunicación y garantizar la seguridad de todo y todos al circular por los caminos. Durante el reinado de los Reyes Católicos se crea la Santa Hermandad para proteger la circulación por los caminos de Castilla y Aragón y en sucesivas convocatorias de cortes la cuestión vuelve a aparecer en sus más diferentes modalidades: las Cortes de Madrid (1534) reclaman la construcción de puentes y caminos, las Cortes de Valladolid (1537) dictaminan que la reparación de los mismos debe costearse entre todas las localidades afectadas, las Cortes de Toledo (1538) y Valladolid (1558) se expresan en términos similares a las anteriores y por último, las Cortes de Toledo (1559) expresarán su preocupación por que las posadas y ventas de los caminos se encuentren en buenas condiciones para atender a los viajeros (Maravall, 1972: 137-141; vol. I). Los caminos son, además del medio natural de

---

<sup>146</sup> Maravall (1972: 130; vol. I) citando a Heckscher apunta: [...] *los tributos aduaneros de la Edad Media no eran tributos percibidos en la frontera entre dos territorios políticamente independientes, sino contribuciones que pesaban sobre el tráfico interior por tierra y por agua, en los mercados y en las ciudades. Con el tiempo surgieron también las aduanas fronterizas, pero éste es fenómeno propio de una época posterior*".

mercancías y personas, la vía privilegiada del correo, medio de conexión entre territorios, fuente de noticias y referencia obligada para una autoridad central que desea imponer su dominio sobre un número creciente de tierras. Los Reyes Católicos crearán servicios postales en cada reino. Carlos I crea el puesto de correo mayor general de España y evidencia la intención de dotar a la autoridad central de un régimen de correo centralizado y monopolizado. En nuestro país se produce un temprano desarrollo del correo estatalizado dada la amplitud de posesiones que caen bajo el mando de la corona (Maravall, 1972: 144-145; vol. I).<sup>147</sup>

La reorganización del espacio también comporta el establecimiento de una ciudad-capital. La figura análoga a la capital será la Corte –entendida como séquito principalmente- durante el medievo, que se desplaza por el reino, dada la imposibilidad de que ninguna villa pueda sufragar de forma permanente los gastos que ese séquito y cuerpo de administradores genera (Maravall, 1972: 149; vol. I). Conforme se consolida la autoridad central, se hará necesario un centro de poder del cual partan iniciativas administrativas y en el que converjan las energías económicas. Será Felipe II quien fije la capital en Madrid en 1561 dando un paso más en el proceso de organización interdependiente del territorio, la población y los recursos (Maravall, 1972: 149; vol. I).<sup>148</sup>

Las acciones sobre el territorio y la población no son las únicas en este proceso de formación estatal. También son visibles acciones en el ámbito del derecho y la administración. Conforme el Estado se afianza, aumenta su abanico de actividades y hace de la norma jurídica el instrumento de regulación de las mismas. Si en el medievo el rey es ‘ley animada’; si éste encuentra la ley en la naturaleza o en la costumbre; a partir del siglo XVI será el monarca quien la cree; su voluntad soberana se erige en medio generador de ley. La ley constituye el marco de la vida política del Estado: “[...] (la ley) no es un fin del Estado. Es mucho más. Es la forma misma que reviste su actividad, es su raíz esencial. El Estado es derecho. La antigua ecuación ley = rey se institucionaliza: Estado = Derecho” (Maravall, 1972: 417; vol. II). Resultará necesario

---

<sup>147</sup> Habitualmente este servicio de correos se organiza como un servicio contratado en el que quien recibe la concesión por parte del monarca se compromete, a cambio de un pago, a mantener un flujo de comunicación permanente entre las ciudades de la Monarquía. A título de curiosidad, ese compromiso exige que se respeten los tiempos establecidos para que la correspondencia llegue a su destino. El trayecto Bruselas-Granada debía cubrirse en un máximo de quince días en verano y dieciocho en invierno mientras que el trayecto Bruselas-Toledo no había de exceder los trece días en verano y los dieciocho en invierno. Cfr. Maravall (1972: 145; vol. I).

disponer de personas capaces de administrar y aplicar ese derecho. Se camina en pos de la constitución de un sistema administrativo solvente y racionalizado. Mousnier establece en este sentido un paralelismo entre las fases de la Monarquía absoluta hispánica y su entramado administrativo. Una primera etapa, que comprende el reinado de los Reyes Católicos y Carlos I, contempla el gobierno del rey con consejos y cuerpos de carácter judicial. La administración, colegiada, queda por debajo de un Consejo formado por individuos designados por el monarca. Una segunda etapa es la que abarca el reinado de los restantes Austrias. El rey es asistido por Secretarios de Estado y colegios administrativos. Puede hablarse de la presencia de funcionarios, con lo que la especialización administrativa se incrementa. En las provincias existen órganos judiciales y administrativos específicos. La tercera etapa se abre con los primeros Borbones. El rey se apoya en sus ministros y se reduce el papel de los Consejos a simple rutina administrativa. La cuarta y última etapa –que excede los límites temporales del capítulo- se localiza a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y contempla la presencia de gabinetes de ministros para asegurar y afianzar la unidad de acción que el rey en su persona ya no puede lograr.<sup>149</sup>

Ya desde las Cortes de Ocaña (1469) se advierte la necesidad de que el rey cuente con ministros que le asistan (Maravall, 1972: 459; vol. II). Aumentará poco a poco el cuerpo de funcionarios y los Reyes Católicos, conscientes de su utilidad e importancia, promoverán un texto legal –Ordenamiento de Montalvo- que precisará su estatuto profesional y económico así como el conjunto de derechos y obligaciones que les son propios (Maravall, 1972: 467; vol. II). Las Cortes de Valladolid (1523), Madrid (1528), Valladolid (1542) y Madrid (1551) harán explícita la necesidad de personas con conocimientos técnicos en tareas administrativas (Maravall, 1972: 469-471; vol. II). El Estado se configura como entidad que aplica medios administrativos para dirigir contingentes de población. De ahí deriva la necesidad de ese personal con conocimientos específicos que a la postre, serán quienes ejecuten las medidas previstas por el aparato central. Poco a poco irán cayendo las resistencias que frente a la

---

<sup>148</sup> Sería un error ver en Madrid todavía en este tiempo el centro unificador y homogeneizador propio de un Estado Nacional. Fijar la capitalidad aquí fue un gesto para dotar al complejo imperial de un punto administrativo de referencia. Cfr. Martínez Dorado (1993: 104).

<sup>149</sup> Harting-Mousnier; Quelques problèmes concernant la Monarchie absolue; citado en Maravall (1972: 451- 452; vol. II).

estatalización presentan ciudades, grupos y asociaciones, como es el caso de la Mesta.<sup>150</sup>

La disolución de estas resistencias pasa también por la acción del ejército. Comienzan a perfilarse las primeras unidades permanentes dentro del mismo junto a los cuadros que tradicionalmente sí habían disfrutado de tal permanencia; cuadros de expertos militares normalmente encargados del levantamiento de tropas y de asegurar determinados suministros relacionados con la pólvora y las municiones (Maravall, 1972: 514; vol. II). Irá ganando peso el principio de absorción por parte del Estado de la función militar –en tiempos de Carlos I ya se contempla en el gasto público de la Hacienda Real una cantidad asignada al mantenimiento del núcleo permanente del ejército (Maravall, 1972: 514; vol. II)- pese a la resistencia que aún expresan quienes disponen, nobles sobre todo, de tropas particulares y privadas.<sup>151</sup> Que las tropas sean pagadas por el poder central supone una muestra del avance de la economía dineraria. La remuneración regular de los soldados sustituirá al sistema de pagos por botín y saqueo, circunstancia que contribuirá a difuminar la noción del ejército como trampolín hacia la fama y las riquezas. Las tropas comenzarán a ser reclutadas con individuos de cualquier procedencia y condición social que a cambio de sus servicios reciben un sueldo. No en vano, la complejización del ejército corre en paralelo al principio del dinero como motor de la guerra y a la generalización antes mencionada de la economía dineraria (Maravall, 1972: 517-519; vol. II).<sup>152</sup> La complejización y crecimiento del ejército corre pareja al proceso de racionalización en la organización de las tropas y la tecnificación de la guerra. Los nuevos artefactos bélicos exigen conocimientos técnicos y la estrategia requiere acciones meditadas y calculadas. De las tropas se esperan movimientos uniformes silenciosos y coordinados. Ya no es tiempo del ataque vociferante. El éxito de un ejército pasará progresivamente por el disciplinamiento de la soldadesca.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Sintetiza Maravall (1972: 474; vol. II): “[...] *si en el régimen de confusión entre guerrero y gobernante que supone el feudalismo, el gobierno se ejerce desde el caballo, con las armas en la mano; en cambio, con el nuevo régimen estatal, quedando de un lado los que pelean armados, encontramos a los que gobiernan y administran a los pueblos, sentados en un sillón, desde el que se dictan órdenes, se escriben informes, se oyen debates*”.

<sup>151</sup> Ejemplo de estas resistencias son las palabras del Duque de Medinaceli durante el sitio de Granada al cuestionar las órdenes del rey; quien le conmina a apoyar al Duque de Nájera: “*porque yo no estaré en la guerra salvo acompañado de los míos, ni los míos es razón que vayan a ningún fecho de armas sin que vaya yo delante dellos*”. Cfr. Maravall (1972: 516; vol. II).

<sup>152</sup> Numerosos tratadistas y autores suscribirán el principio del *Pecunia Nervus Belli*. Entre los más destacados figuran Baltasar Gracián, Saavedra Fajardo o Lope de Vega. Cfr. Maravall (1972: 519; vol. II)

<sup>153</sup> Son innumerables las citas de la época referidas a la disciplina, coordinación y silencio esperados de los soldados. García de Palacio, tratadista militar, reflexiona sobre esta cuestión. Es el año 1583: “*El dar*

Hasta aquí puede observarse cómo el sentido del proceso de formación del Estado es claro. Fundamentalmente, de lo que se trata es de desprenderse de cualquier tipo de lastre que mine su iniciativa, de expropiar cualquier tipo de instancia local, corporativa o feudal que amenace o entorpezca su caminar. Como apunta Maravall (1972: 215; vol. II) no es que se trate de una dirección recorrida sin traspiés alguno o de forma unívoca; no es que sea algo exento de complejidad pero sin duda es esa la dirección. Quisiera por ello antes de dar por concluido este epígrafe abordar una cuestión relativa a esa supresión de injerencias en el ámbito de la acción estatal. Me refiero en este caso al proceso de estatalización de la Iglesia como muestra de esa intención del Estado de subsumir bajo su autoridad todo cuanto ose discutirla.

Nos situamos en este caso ante un tema controvertido. Elías hizo hincapié, dentro de su teoría del proceso civilizatorio, en el desarrollo del Estado como elemento clave en la pacificación y moderación conductual-emocional de los individuos. Frecuentemente se la ha achacado su falta de atención a la importancia de la religión y la Iglesia como elementos propiciadores de esa misma pacificación y moderación. No pretendo ofrecer una solución a esta controversia sino fijar algunos aspectos relacionados con la posición de la Iglesia en el proceso de formación del Estado. Me remito a J.A. Maravall y a la argumentación que en torno a la cuestión ofrece en su "Estado Moderno y mentalidad social" (Maravall, 1972: 215-241; vol. I).

La Iglesia medieval había presentado un notable grado de particularismo debido a su lejanía con respecto a Roma. La Iglesia visigoda, por ejemplo, fue conocida por sus peculiaridades en los ritos, en sus fuentes doctrinales o por la pervivencia de cierto arcaísmo con frecuencia mal visto desde Roma (Maravall, 1972: 216; vol. I). Ese particularismo se acentuó rechazando algunos de los 'relajamientos' de la costumbre introducidos desde la sede papal. Más adelante, se reaccionó frente a esto abrazando la ortodoxia como medio para frenar el mal que el protestantismo suponía para la unidad de la fe. Esto lleva a la Iglesia a aproximarse al poder político.<sup>154</sup>

---

*gran grito al arremeter desmaya al enemigo, mas ya por experiencia se tiene, según los instrumentos y nuevas formas de pelear que ahorra se usan, que más se acobarda y desmaya con la buen orden y atención que con el silencio se lleva que non gritería y bozes que harto espanto, bozería y alarido es (si así se puede dezir) el del artillería y arcabucería destos tiempos".* Citado en Maravall (1972: 536; vol. II).

<sup>154</sup> Dicha aproximación, que tiempo antes hubiera sido impensable en otros lugares de Europa debido a la cuestión de las Dos Espadas, se realiza con una normalidad no vista en otras zonas del Viejo Continente. Prueba de esto es que en la Península, aquella cuestión no generó grandes discrepancias. Por ello tal acercamiento no tiene un carácter excesivamente controvertido. Cfr. Maravall (1972: 216; vol. I).

Por el contrario, desde el Estado, las críticas contra la Iglesia no se situarán en el ámbito del dogma: cuando se realizan es en el sentido de que ésta se someta a la disciplina y autoridad del rey (Maravall, 1972: 217; vol. I). Así, tal y como apunta Maravall:

"Si se ha dicho que el protestantismo cooperó con la revolución capitalista en el proceso de reemplazar el feudalismo por la centralización estatal, también en los países fieles a la Iglesia católica, el factor eclesiástico [...] colaboró en afirmar el absolutismo centralizador del Estado moderno". (Maravall, 1972:218; vol. I).

Los conflictos que surgen se centran en protestas contra lo que se consideran extralimitaciones de la jurisdicción eclesiástica amén de las resistencias que presentan ciertos elementos del clero para someterse como jueces de la Iglesia al poder real. Ejemplos de tales protestas se formalizan en las Cortes de Valladolid (1307), Burgos (1315), Medina del Campo (1318), Valladolid (1322, 1325), Burgos (1345), Valladolid (1351), Toro (1371), Segovia (1386), Tordesillas (1401), Palenzuela (1425), Burgos (1430), Zamora (1432), Madrid (1433, 1435), Toledo (1436), Madrigal (1438), Valladolid (1442, 1451), Burgos (1453), Córdoba (1455), Toledo (1462) y Madrigal (1476) (Maravall, 1972: 220; vol. I). Extralimitaciones y resistencias tratan de ser combatidas con medidas que inician los Reyes Católicos, continúan los Austrias y sistematizan los Borbones. Entre estas medidas figuran el recorte progresivo de inmunidades judiciales eclesiásticas desde el siglo XIV hasta el XVIII (Maravall, 1972: 222; vol. I).<sup>155</sup> El propio Tribunal de la Santa Inquisición es un tribunal de la corona tal y como proponen los Reyes Católicos y acepta el Papa Sixto IV; tribunal que no es esencialmente un órgano de carácter religioso sino un instrumento político que se emplea para impulsar una sociedad cerrada en la que es de vital trascendencia el factor religioso. Las reticencias entre los Reyes Católicos y Sixto IV, o las existentes entre Carlos I y Clemente VII o Paulo III o la propia guerra de Felipe II contra Paulo IV responden en parte a las alianzas y contraalianzas que mantienen cada uno de ellos con otros mandatarios y en parte, también, al intento de los monarcas de hacer prevalecer su autoridad y control sobre la población y las tierras que le son propias (Maravall, 1972: 229; vol. I).

---

<sup>155</sup> Otro ejemplo lo hallamos en la prohibición que realiza Fernando El Católico en Diciembre de 1485 de que se introduzcan en su reino bulas papales consentimiento real. En 1509 se decretaría la pena de muerte para quien obrase de esta manera. Cfr. Maravall (1972: 227; vol. I).



El proceso de estatalización de la Iglesia no significa que el Estado se convierta en una especie de Estado-Iglesia sino que implica extender el dominio del Estado hasta alcanzar a la Iglesia. Incluso la unidad religiosa dentro de la Monarquía acaba por ser una necesidad de índole política: si un rey y sus súbditos no comparten la misma religión, éstos no podrán amarlo ni obedecerlo. Aquí la religión vuelve a servir a los intereses del Estado para que éste se encuentre en las mejores condiciones posibles para ejercer su autoridad sobre los súbditos. La unidad religiosa se politiza. La homogeneidad pasa por colocar a la religión católica bajo la tutela estatal siendo el Estado quien garantice la unidad espiritual. Esta lógica es la que subyace a la expulsión de los moriscos o al establecimiento de los estatutos de limpieza de sangre promovidos por Felipe II frente al recelo de Pío V, desconfiante a la vista del peso del Estado sobre la Iglesia en la Península (Maravall, 1972: 235-237; vol. I). Es más: contradiciendo la visión tradicional que supone que la Iglesia gozó de exenciones fiscales y no participaba con sus contribuciones a engrosar las arcas públicas puede esgrimirse la intención de los Reyes Católicos de que los clérigos costearan el mantenimiento de la Santa Hermandad o las grandes aportaciones que efectuó la Iglesia a la Hacienda castellana durante el siglo XVI (Maravall, 1972: 240; vol. I).

Hasta aquí he tratado de glosar el proceso de formación del Estado dentro del marco de contextualización del Antiguo Régimen. Entiendo que puede hablarse de Estado pese a que éste no se encuentre todavía definitivamente conformado o aún le resten por satisfacer algunos de los requisitos de la definición weberiana. Sin embargo, no puede olvidarse que esa definición es como tal un concepto teórico que no tiene por qué encontrar una ejemplificación plena y exacta en la realidad; en este caso la empiria no se ajusta plenamente a la teoría. Lo que es cierto, en mi opinión, es que la monarquía hispánica del Antiguo Régimen y demás actores sociales fueron creando "Estado" unas veces de acuerdo con decisiones y medidas estratégicas<sup>156</sup> y en otras ocasiones a resultas de lo que, inintencionadamente nadie tenía previsto.

---

<sup>156</sup> El Conde Duque de Olivares, por ejemplo, insta a Felipe IV a resultas del desgaste del complejo imperial, a reconducir iniciativas y esfuerzo hacia el proceso de construcción estatal. Así se lo hace saber al monarca: *"Tenga V.M. por el negocio más importante de su Monarquía el hacerse Rey de España; quiero decir, Señor, que no se contente V.M. con ser Rey de Portugal, de Aragón, de Valencia, Conde de Barcelona, sino que trabaje y piense con consejo mudado y secreto, por reducir estos reinos de que se compone España al estilo y leyes de Castilla, sin ninguna diferencia, que si V.M. lo alcanza, será el*

---

*Príncipe más poderoso*". Conde Duque de Olivares, Instrucción a Felipe IV; citado en Maravall (1972: 474; vol. II).

#### **IV. EL CÓDIGO DE BUENAS MANERAS DE LA CORTESÍA: Los modales en la Baja Edad Media española.**

##### **1. Introducción**

La Baja Edad Media española comprende los siglos XIII, XIV y XV (Ruíz de la Peña, 1984:87).<sup>157</sup> Estos tres siglos están atravesados por la Reconquista; por la sucesión de enfrentamientos que los reinos cristianos de la península Ibérica mantuvieron frente a los musulmanes con la intención de recuperar los territorios ocupados por éstos. La Reconquista se alza como telón de fondo de la vida cotidiana alternando periodos de paz con otros de agitación en un marco social permeado por la guerra.<sup>158</sup>

La guerra ejerce una vasta influencia sobre el día a día de los hombres.<sup>159</sup> La violencia es un dato imprescindible para entender el bajomedievo; una violencia socialmente endémica. Esta violencia, nunca extraña al comportamiento habitual de las personas, consigue que la conducta oscile entre la agresividad y la sentimentalidad desbordada. El balance entre ambos extremos es frágil: lo que esencialmente caracteriza al hombre bajomedieval es la volatilidad de sus impulsos.<sup>160</sup> La volatilidad alumbra un comportamiento vacilante y dual que combina las manifestaciones de alegría con las de tristeza, la ira con la compasión y el castigo cruel con la misericordia.<sup>161</sup>

El código de buenas maneras de la cortesía persigue el ordenamiento y contención de esta conducta. Pretende contrarrestar la rudeza y resaltar el brillo de unos modales pulidos. La regulación del comportamiento se efectúa a través de un conjunto de coacciones que operan sobre la conducta; coacciones justificadas y legitimadas en nombre de la cortesía. La justificación y legitimación de las coacciones responde a un argumento mediante el cual se explica por qué es necesario moderar la conducta, por qué es imprescindible la contención y por qué son precisas las buenas maneras.

---

<sup>157</sup> Cfr. Ruíz de la Peña (1984:60-90) para el debate en torno a la periodización histórica que distingue entre Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea. En esta obra puede consultarse una amplia bibliografía acerca de la Edad Media en general y española en particular.

<sup>158</sup> Lourie (1966) sostiene que la sociedad medieval española fue una sociedad eminentemente organizada para el conflicto bélico.

<sup>159</sup> La presencia de la guerra en la cotidianidad queda ilustrada en el *Poema de Mío Cid*: “*Mío Cid y sus compañías muy a su gusto están./ El invierno ha pasado, que marzo ya va a entrar*”. El fin del invierno es un motivo poderoso para que los hombres se inquieten. Es el comienzo de las campañas contra los árabes que se prolongarán a lo largo y ancho del verano. Versos 1619-1620. Anónimo (1984:190).

<sup>160</sup> La radicalidad y volatilidad sentimental del hombre bajomedieval es señalada por Elias (1987:108) a partir del desarrollo que efectúa Huizinga (1978:21-37).

Concretar cómo debe materializarse en la práctica dicha regulación es el cometido de los tratados y manuales de cortesía. Tales obras proporcionan una serie de preceptos -masticar despacio, mostrar agradecimiento ante una invitación o no hablar de temas desagradables en la mesa- cuya misión es guiar el comportamiento y suavizar las maneras.

El objetivo de este capítulo es analizar el código de buenas maneras de la cortesía con intención de arrojar luz sobre el argumento que justifica y legitima las coacciones que este código impone a la conducta. Las recomendaciones y consejos que oferta la cortesía tienen tras de sí un motivo que los ampara. Los preceptos de buen comportamiento no son una creación caprichosa desprovista de propósitos. Interesa, pues, conocer el argumento que respalda cada precepto esgrimido en favor de la cortesía. Se trataría de ofrecer respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué argumento legitima las prescripciones en torno al comportamiento y su ordenación?. Para ello he procedido a examinar varias obras que sobre buenas maneras fueron leídas y utilizadas durante el bajomedievo; obras todas ellas que evidencian una honda preocupación por el pulimento de los modales.

La primera es *Lo Crestiá*, escrita por Francesc Eiximenis. (1340-1409).<sup>162</sup> Este autor estudió teología en Valencia ampliando su formación en Oxford, Colonia y París. A instancias de Pedro IV El Ceremonioso (1336-1387), rey de Aragón, inició la redacción de *Lo Crestiá* en 1379 con la pretensión de iluminar, ordenar, adoctrinar y corregir al fiel cristiano. El proyecto inicial de Eiximenis constaba de trece libros -en honor de Jesucristo y los doce Apóstoles- aunque únicamente logró concluir cuatro. *Lo Crestiá* sacrifica la erudición frente al intento de que sus enseñanzas alcancen al hombre común. Es, pues, un compendio de saber cristiano en el que Eiximenis, conocedor de la mentalidad y el lenguaje popular, describe la sociedad de su tiempo, sus usos y prescribe la conducta cristiana que debe guardarse en cada caso. Ese abandono de la erudición le lleva a incluir sátiras, diálogos, retratos de costumbres y a servirse de la ironía y de un estilo didáctico, ameno y comprensible a la hora de transmitir su mensaje. No escribe, pues para letrados aunque sí se vale de la habitual organización escolástica

---

<sup>161</sup> En magnífica expresión de Huizinga (1978:39) se trata del oscilar perpetuo entre el olor de la sangre y el de las rosas.

<sup>162</sup> Todas las citas que de Francesc Eiximenis se reproducen en el capítulo pertenecen a *Lo Crestiá* [Eiximenis (1983a)]. La traducción de las citas desde el catalán original al castellano ha sido tomada de López Pita y Martín (1995). En la bibliografía aparece un segundo título de Eiximenis, *Com usar bé de beure e menjar* [Eiximenis (1983b)], en el que se extractan las consignas que ofrece Eiximenis en el tercer libro de *Lo Crestiá* acerca del comer y el beber.

para la presentación de sus contenidos: procede a subdividir progresivamente la materia que expone en áreas temáticas cada vez más pequeñas y precisas acompañando esta subdivisión de ejemplos y casuísticas que contribuyan a reforzar la comprensión de lo expuesto. El tercer libro de *Lo Crestiá* está mayoritariamente dedicado a los Siete Pecados Capitales y es en el apartado dedicado a la gula en el que se concentran el conjunto de consideraciones morales relacionadas con el comer y el beber; apartado que también se convierte en un breve tratado acerca de las buenas maneras en la mesa. Tratados como éste resultan inusuales en la Península en este tiempo. Cuando existen, la mayor parte de ellos están relacionados con órdenes monásticas que, a través de ellos, tratan de regular la vida de sus comunidades. En Italia aparece el *Tesoretto* de Brunetto Latini (1265) y *De Quincuaginta Curialitatibus ad Mensam* de Bonvexino da Riva. En la Península, hay que constatar *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso (Siglo XIII) y los escritos de Alfonso X El Sabio (1221-1284) y Jaime I El Conquistador (1208-1276). Tras Eiximenis, habría que esperar cuarenta años hasta *Arte Cisoria* (1423) de Villena para encontrar una obra de características más o menos similares (Gracia, 1983:16). Por tanto, si en el tercer libro de *Lo Crestiá* se abordan cuestiones de índole teológica, filosófica y moral también es cierto que existen amplios apartados dedicados al correcto uso del comer y del beber. La obra, en definitiva, no deja de ser un ingente inventario de enseñanzas vitales en las que se incluyen abundantes consejos sobre buenas maneras.

La segunda obra, *El Libro del Brocado*, se encuadra en un universo cultural al que no puede hacerse oídos sordos: el musulmán. La península contó con presencia árabe desde el año 711 hasta 1492. Su autor, Al-wassa (860-930), vivió a caballo entre los siglos IX y X consagrándose a sus trabajos de gramática y lexicografía. Escribió *El Libro del Brocado* reflejando el ambiente de la corte abbasí, sita en Bagdad y lo concibió para aquéllos que aspiraban a distinguirse por su forma de actuar. De esta obra deriva el protocolo empleado en las recepciones por los emires, califas y reyes de Taifas peninsulares o el rey Mohammed V de Granada. Pero más allá de su aplicación en actos protocolarios, contiene un extenso inventario de consejos y preceptos relativos a las buenas maneras que deben asumir las personas cortesas y elegantes. Concretamente, *El Libro del Brocado* es una obra de *Adab*, término que en su traducción pudiera asimilarse a la palabra 'cortesía' (Garulo, 1990:xxx). La obra constituye una guía para todo aquel que desee ser considerado elegante y para ello se abastece de consejos sobre el comportamiento, descripciones de conducta de personajes ejemplares y definiciones teóricas sobre la elegancia. En este sentido, su vocación es claramente didáctica y su

intención de enseñar deleitando le lleva a salpicar el texto de versos, proverbios, sentencias y anécdotas. La obra se divide en tres grandes partes: la primera, dedicada a la elegancia espiritual; la segunda, centrada en la elegancia externa y una tercera a modo de antología de versos, sentencias y fórmulas empleadas por los elegantes. El autor no impone como tal un modelo de actuación sino que da cuenta de lo que -según él- observó en sus visitas y estancias en las dependencias palaciegas. A lo largo de toda la obra, Al-wassa se esfuerza en situar la clave de la elegancia en la distinción con respecto al vulgo ya sea en el comer, el vestirse, asearse, en el regalar, en los perfumes o en el amor. La utilización de esta obra como material de análisis merece una justificación adicional. No en vano, su aparición en el siglo X parece no casar bien con el marco cronológico al que se refiere el capítulo. Empero, su pertinencia no se justifica en este caso con arreglo a criterios cronológicos. Se trata de una obra difundida y vital para la fijación del comportamiento en las cortes árabes (López Pita y Martín, 1995: 12). Lo cierto es que se tomó como referencia durante el periodo del Califato de Córdoba (929-1035) y en las cortes de los diversos Reinos de Taifas, formados a resultas de la descomposición del Califato y la derrota en la batalla de las Navas de Tolosa (1212). Mi intención es contar con un ejemplo de buenas maneras que se convertiría en patrón de referencia para las cortes de los reinos musulmanes de la Península. Estamos ante un texto, si se quiere, relativamente alejado de la tradición occidental pese a que esta afirmación merezca ser matizada. Ese carácter ajeno es más visible en aquellas zonas en las que los musulmanes apenas tuvieron implantación y contactos con la población autóctona, esto es, el norte peninsular. Pero a partir de los ríos Duero y Llobregat, su implantación hizo de la zona uno de los territorios más prósperos del mundo entonces conocido. Las cortes musulmanas siempre sorprendieron a los cristianos por su suntuosidad, su elegancia y la refinada sociabilidad que las presidía. Esta obra deja constancia de cuanto digo y ofrece la posibilidad de incluir en el estudio del proceso civilizatorio español los patrones de conducta y emocionalidad de quienes durante ocho siglos dominaron la Península.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Asumo que mi justificación puede pecar de generalista o imprecisa. No contamos con ningún estudio que analice específicamente el grado de implantación del texto en las cortes musulmanas peninsulares por lo que, en este punto, admito que la inclusión de la obra es más una propuesta que merecería posteriores investigaciones capaces de responder a las cuestiones que hoy se ignoran: su grado de implantación, su influencia específica sobre las maneras, su articulación con respecto a textos cristianos, su difusión, lecturas, interpretaciones y lectores. Este tipo de textos solían llegar a Ila Península gracias a desplazamientos de individuos que desde Bagdad, y por diferentes motivos, se trasladaban hasta aquí. Uno de los más famosos, y prueba de este tránsito, fue el poeta y cantor Ziryab (anterior a al Wassa), perteneciente a la Corte de Abderramán III (822-852). Ziryab trae consigo los modales refinados de la

Por último, me referiré a *Arte Cisoria*, obra escrita por Enrique de Villena en 1423. Este autor nace entre 1382 y 1384 muriendo en 1434. Escribe *Arte Cisoria*, un tratado sobre el bien cortar los alimentos, entendiéndolo como un arte a medio camino entre la dietética y la medicina. Hallamos en esta obra ejemplos acerca del correcto uso de los cubiertos; ejemplos que aúnan moral y conocimientos técnicos. Villena trata de poner de manifiesto la profunda dignidad del oficio de cortador -adjudicado habitualmente a personas de linaje distinguido- y la total lealtad a quien sirve encargado como está siempre de probar el primer bocado antes de cada comida. Mas, junto a esto, se interesa además por los hábitos y las conductas relacionadas con la comida y por los procedimientos de limpieza. Su experiencia como cortador es la que emplea para construir su obra a la que incorpora citas de personajes ilustres como Alfonso X, Aristóteles o San Jerónimo. Con arreglo a esto, expone cuáles son los requisitos que ha de satisfacer el buen cortador, recuerda las reglas fundamentales de conducta que deben presidir la mesa y confecciona un glosario con términos controvertidos en el arte de cortar.

En torno a estas tres obras construyo fundamentalmente mi exposición. Es en ellas donde he encontrado las referencias más explícitas a las buenas maneras consideradas como tema digno, relevante y prioritario para la enseñanza y el aprendizaje. Tanto en *Lo Crestiá*, como en *El Libro del Brocado* como en *Arte Cisoria* las buenas maneras aparecen como una cuestión que en sí misma merece un tratamiento aparte y exclusivo; un tratamiento en el que los autores entienden las buenas maneras como legítimo objeto de estudio y disertación. He incluido también citas de otros autores y publicaciones que aunque referidas a las buenas maneras, a) no otorgan a éstas una posición central en sus consideraciones y b) los preceptos y recomendaciones que ofrecen poseen un carácter secundario frente a contenidos generales de tinte teológico, político, legal o literario.<sup>164</sup> Estas citas quieren cumplir una función de apoyo respecto a los argumentos centrales, contruidos a partir, insisto, de *Lo Crestiá*, *El Libro del Brocado* y *Arte Cisoria*.<sup>165</sup>

---

Corte de Bagdad y es de gran influencia en la introducción de nuevos hábitos: con él se impone el cabello al rape frente al cabello largo y dividido en la frente; los vasos de cristal y los manteles de cuero en vez de los vasos de oro y los manteles de hilo o, por ejemplo, la degustación de espárragos y su consideración como manjar exquisito: "Pero más que por su inmenso saber [Ziryab], por lo que más atraía era por su ingenio, por su gusto, por la extremada distinción de sus modales". Cfr. Dozy (1998: 300).

<sup>164</sup> Es el caso de las referencias a Juan Ruiz (Arcipreste de Hita), Alfonso X El Sabio, Ruy González de Clavijo o Pedro Alfonso.

<sup>165</sup> La bibliografía general que acerca de publicaciones sobre buenas maneras manejo a lo largo de esta investigación es la que coordina y dirige Montandon (1995). En ésta, sin embargo, tan sólo aparece para

## 2. Hombres en torno a la mesa: Reconstrucción de una cena bajomedieval

La mesa es un ámbito especialmente adecuado a la hora de estudiar la evolución de las buenas maneras. Nos movemos en un terreno en el que la preocupación por el decoro en el comportamiento es particularmente notable. Esa preocupación se vincula a la enorme fuerza socializadora que ostenta el hecho de que varias personas se reúnan juntas a comer. Simmel advierte que el significado de una comida conjunta no es el resultado de la agregación de los caracteres de los comensales. Su significado es suprapersonal: una reunión de estas características eleva simbólicamente la comida a la categoría de elemento ético y estético capaz de trascender la simple satisfacción de las necesidades biológicas (Simmel, 1998:264).

La comida aúna la satisfacción individual de una necesidad biológica -el hambre- con la interacción entre diferentes personas. De esta ligazón deriva la dimensión sociológica de la comida, sometida a unos patrones, a un estilo y a una regulación referida al alimento no en sí mismo sino a la manera de consumirlo. De acuerdo con Simmel, la comunidad de la comida trae consigo, a) dosis notables de regularidad, en tanto la reunión de un determinado círculo de personas sólo es posible fijando de antemano el momento en el cual ha de producirse dicha reunión; b) niveles de jerarquía, a la hora de servirse o colocarse en la mesa y c) una regulación de los modales, sometidos a principios éticos y estéticos (Simmel, 1998:265).

A partir de aquí, puede constatarse la presencia de criterios que norman la celebración de la comida y que quedan por encima de las fluctuaciones y deseos individuales. Queda superada la visión de la comida en común como mera satisfacción de una necesidad fisiológica y alcanza el rango de elemento sistematizado, esquematizado y

---

el periodo bajomedieval español la obra de Villena (Arte Cisorio) y una obra de Eiximenis - Llibre de les dones- en la que las buenas maneras no son abordadas con la precisión y centralidad que este mismo autor demuestra en Lo Crestiá. Por ello he tenido que seleccionar otras que si bien no figuran en esa bibliografía general, sí que aparecen mencionadas en otras fuentes secundarias -historiografía medieval general- y que tras su lectura sí se adecuaban a los criterios de centralidad que deben otorgar a las buenas maneras las publicaciones que incluyo en mi investigación. Por tanto, hube de apartarme de la bibliografía general de Montandon para acceder a Lo Crestiá de Eiximenis y a El Libro del Brocado de Al-wassa.



de carácter netamente supraindividual.<sup>166</sup> No resulta, pues, accidental que la civilización de las maneras se temple en torno a la mesa.<sup>167</sup>

Se trata de un espacio socialmente significativo en el que se aprenden y pueden estudiarse las buenas maneras. Los hombres se sientan juntos a la mesa cuando poseen un acervo de convicciones compartidas, una noción de orden que hace que el comer no devenga en algo caótico o azaroso y un arquetipo de comportamiento deseable que habilita comidas sin sobresaltos. Este arquetipo de comportamiento deseable es el que define el código de buenas maneras de la cortesía, objeto de estudio de este capítulo. No obstante, antes de entrar en el estudio propiamente dicho de ese código, propongo una posible reconstrucción de una cena bajomedieval a fin de que puedan observarse una serie de comportamientos y formas de proceder en la mesa sobre los que ha de imponerse la cortesía con miras a lograr su perfección y pulimento. La mesa es un observatorio privilegiado de las buenas maneras y por eso entiendo pertinente esta reconstrucción. A partir de la mesa serán desglosados los argumentos que sustentan el código de buenas maneras de la cortesía. La reconstrucción permitirá observar el comportamiento que contradice el ideal cortés para posteriormente exponer las pautas correctoras propuestas en los tratados sobre buenas maneras. Para esta reconstrucción me he valido de tres tipos de materiales.

En primer lugar, de la pintura de la época a fin de tener constancia visual de la disposición física de los hombres y objetos en el momento de la comida.<sup>168</sup> En segundo lugar, de los testimonios literarios que aluden al comer en sus páginas<sup>169</sup>. En tercer

---

<sup>166</sup> Apunta Simmel (1998:269-270): "*Que tengamos que comer es un hecho situado tan primitiva y tan bajamente en el desarrollo de nuestros valores vitales que sin duda es común a todo individuo. Precisamente esto posibilita el reunirse para la comida en común y en la socialización mediada de este modo se desarrolla la superación del mero naturalismo del comer*".

<sup>167</sup> Al igual que Simmel, también Miensien-Rigau (1993:167) y Zaidman (1993:173) señalan la importancia de la mesa y la comida en común como ámbito privilegiado para el aprendizaje y estudio de las buenas maneras.

<sup>168</sup> *Retablo de San Martín de Tours* (Pintado hacia la segunda mitad del siglo XIV. Museo Episcopal de Vic). *Las Bodas de Caná* (Nicolás Florentino. Pintor italiano nacido en 1403 y fallecido en 1471. Detalle del retablo mayor de la Catedral Vieja de Salamanca pintado en el año 1445). *El festín de Herodes Antipas y Herodías* (Pedro García. Fecha de nacimiento desconocida y muerto en 1496. Pintado en torno a 1495. Museo de Arte de Cataluña, Barcelona). *La Última Cena* (Francesc Serra, perteneciente a la familia de pintores que vivió a finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Museo de Arte de Cataluña, Barcelona). *Santa Cena* (Jaime Baco Jacomart. Nacido en 1413 y fallecido hacia el año 1461. Pintor de cámara en la corte de Aragón. Museo de la Catedral de Segorbe, Castellón de la Plana).

<sup>169</sup> En este caso me he valido de Ruiz (1988) y Ruy González de Clavijo, citado en López Pita y Martín (1995).

lugar, de los estudios centrados en el bajomedievo que nos ofrece la historia de la vida cotidiana.<sup>170</sup>

\* \* \*

La sala aguarda la llegada de los hombres. Débilmente iluminada cuenta con una gran chimenea que intenta ganarle la partida al frío. La estancia es demasiado grande por lo que será complicado calentarla. El humo que la chimenea no traga espesa el ambiente y da lugar a una tenue neblina que blanquea la habitación. El suelo está cubierto de paja. Se espera el arribo de quienes harán la última comida del día; de ahí los bancos y el tablero. Nada impedirá que una vez saciados duerman allí mismo, echados sobre el suelo. De ahí la paja.

Los hombres se sientan todos juntos, sin apenas separación entre sus cuerpos, en bancos corridos. En el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita (1283-1350) se alude a esta ausencia de separación física:

“Tres cavalleros comían todos a un tablero,  
asentados al fuego, cada una señero;  
non se alcanzarien con un luengo madero,  
e non cabrié entrellos un canto de dinero”.  
(Ruiz, 1988:373; verso 1271)

La comida está en la mesa sobre fuentes comunes de las que los comensales deberán servirse. La carne se pone encima de una rebanada de pan que enfila el camino de la boca. Entre los pudientes es la carne el elemento central de la dieta. Los que no pueden permitírselo sólo la degustarán en ocasiones señaladas -bodas, por ejemplo- resignándose al consumo diario de legumbres y hortalizas. En la escena que reconstruyo los hombres comen carne en un ambiente enrarecido por el frío y el humo. De nuevo es el Arcipreste de Hita quien se ocupa de mostrarlo en los siguientes versos:

“El segundo [caballero] comía toda carne salpresa;  
estava enturbiada con la niebla de su mesa;  
faza nuevo azeite, con la brasa nol pesa;  
con el frío a las de vezes en las sus uñas besa”.  
(Ruiz, 1988:374; verso 1274)

---

<sup>170</sup> Entre la amplia bibliografía existente he consultado Prestage (1928), Scudieri Ruggieri (1980), Rubió i Balaguer (1985), Menéndez Pidal (1986), Aries y Duby (1988), Delumeau (1989), Cardini (1990), García de Cortázar (1994) y (1994a), Valdeón (1996), Duby (1997) y Le Goff (1999).

Los labios se llenan de grasa por culpa de bocados demasiado ambiciosos. Es tanto lo que se quiere engullir que no será raro ver cómo esa misma grasa también gotea por las manos. Ni platos, ni vasos ni jarras individuales: las copas habrán de compartirse al igual que las escudillas; éstas últimas en lo que es tenido por una demostración de camaradería. El propio puñal es el instrumento del que se valen los asistentes para tajar la comida. El único cubierto presente sobre el mantel es la cuchara, ésta sí propia de cada cual. Los dedos se apresuran a meter en la boca un trozo de carne tras otro. Casi no hay tiempo para masticar.

Jaime I de Aragón, en el año 1234, intentó poner coto a esta sucesión de desvaríos con un edicto que impedía servir dos platos de carne fresca en una misma comida, ora guisada, ora asada. Tuvo, en cambio, que ceder ante la demanda de que pudiera comerse cuanto fuera de carne salada y de caza. Su homólogo castellano, Alfonso X, en 1258, trató de limitar el número de platos servidos en cada comida. Pero al igual que el monarca aragonés no tuvo éxito en su empresa: ambos nunca pudieron restringir la cantidad de alimento presente en cada plato de tal manera que las normas que ambos promulgaron quedaron cojas desde su nacimiento (García de Cortázar, 1994:10).

En el mundo bajomedieval la provisión de comida es incierta. Es ésta una época de pillaje y asaltos en los caminos, de cosechas de futuro enigmático y de grandes dificultades para la producción de excedentes. Una gran concentración de comida sobre la mesa es la excepción y no la norma en el bajomedievo. Y es la excepción debido a esa precariedad vital. Los banquetes, por ejemplo, son mucho menos frecuentes de lo que se supone. Quien ofrece un banquete va a diferenciarse de sus iguales mediante la exhibición cuantitativa de comida (Mennell, 1987:33). La exhibición cuantitativa de alimentos cumple una triple función. Primera: el anfitrión demuestra ante los invitados la cantidad de recursos que atesora. Segunda: apuntala una imagen hospitalaria y generosa del propio anfitrión. Tercera: gracias al ceremonial que envuelve el banquete, se afirman los lazos de dependencia que existen entre los invitados y el anfitrión. Se necesitan mutuamente ya que quien convida no sería nada sin invitados y, simultáneamente, los que acuden tratan de formar parte del área de influencia de alguien que es capaz de hacer una demostración ostensible de propiedades y poder de convocatoria.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> Las afinidades entre el banquete bajomedieval y la institución del *Potlach*, presente entre los indios Kwakiutl de la Columbia británica son fácilmente perceptibles. Se trata de una cuestión que rebasa los

Los banquetes no son habituales pero cuando se celebran es desplegada una abrumadora variedad y cantidad de comida, lo cual supone una auténtica conmoción para los hombres de la época. Así lo narra Ruy González de Clavijo en su *Relación de la embajada de Enrique III al Gran Tamerlán*. Enrique III de Castilla (1379-1406), preocupado por el avance de los turcos, envió dos embajadas a Tamerlán instando a contenerlos. Estas embajadas se prolongan desde el año 1403 hasta 1406 y son encabezadas por González de Clavijo. Quien los recibe les ofrece un fastuoso banquete:

“Cuando el señor mandó servir la vianda, trajeron aquellas pieles arrastrando que tiraba de ellas y apenas podían con el peso, tanta era la comida que venía. [...] fue puesta tanta a los hombres de los embajadores, que si la quisieran llevar, les bastara para medio año. Y en cuanto fue levantada la comida cocida y asada, trajeron muchos carneros adobados y albóndigos y arroz de muchas maneras”.<sup>172</sup>

Según todo lo anteriormente descrito se hace difícil concebir la existencia de algún tipo de preocupación por el comportamiento decoroso. Es tanto lo que es preciso corregir que se antoja imposible imaginar a los hombres comiendo de otro modo. Empero, la cortesía prescribe un comportamiento substancialmente distinto en el que se puja por unos modales susceptibles de ser moldeados. Pudiera resultar insólito que junto a la tosquedad que preside la escena que hasta aquí he glosado exista en el bajomedievo una preocupación por el decoro en la conducta. Esa preocupación es cierta y de ella dan testimonio las obras que he empleado para presentar y analizar el código de la cortesía.

---

límites del análisis que vengo efectuando del código de buenas maneras de la cortesía y que, por tanto, apenas puedo esbozar. La institución del Potlach permite que una persona adquiera y mantenga su influencia y prestigio sociales en el seno de la comunidad. El marco propio del Potlach es una fiesta convocada con motivo de acontecimientos socialmente significativos, simbólicos y conmemorativos. La clave de estas celebraciones reside en regalar y distribuir lo acumulado -alimentos básicamente- entre los invitados, quienes quedan obligados a devolver lo recibido en una futura celebración siempre en igual o superior cuantía. Se trata de un don en el que predomina la rivalidad, el antagonismo y la competencia. Endeuda, y obliga a quien lo recibe a superarlo, si bien el objetivo prioritario es conseguir que la devolución del don sea imposible. De este modo, colocando al otro en una coyuntura de deuda permanente y devolución poco menos que imposible, se le causa una pérdida de prestigio: se le dona a uno más de lo que puede devolver o se le devuelve más de lo que se le ha donado. Cfr. Godelier (1998:86-87). Fue Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* quien con más precisión analizó esta institución como don. Para una aproximación inicial a esta cuestión es de útil consulta Godelier (1998).

<sup>172</sup> Ruy González de Clavijo, *Relación de la embajada de Enrique III al Gran Tamerlán*; citado en López Pita y Martín (1995:43-44).

### 3. El código de la cortesía

La cortesía es el código de buenas maneras que recorre el bajomedieval hispano, esto es, los siglos XIII, XIV y XV. Los preceptos incluidos en las obras que versan sobre buenas maneras persiguen poder predicar cortesía de la conducta de los hombres. Una conducta será apropiada si resulta una conducta cortés. Es la cortesía quien se erige en el patrón evaluativo del comportamiento. A partir de ella se establece la corrección e idoneidad de las formas con que actúa cada persona.

Tal corrección e idoneidad no son fijadas teniendo como único criterio de referencia el brillo exterior de la conducta. La cortesía aúna proyección social y educación moral. El parecer y el ser, la apariencia y la esencia no se conciben desligadas: la cortesía no tiene como punto de mira exclusivo el pulimento de las formas sino que su pretensión última y definitiva es la mejora moral de la persona.

Para lograr tal mejora, la cortesía propone, mediante un conjunto de preceptos, la contención y el control del comportamiento. La contención y el control responden a un porqué, a un argumento en virtud del cual son justificadas las coacciones que la cortesía decreta sobre la conducta. Dentro de este código, el argumento justificador es de naturaleza social: el respeto a lo que los demás son socialmente. Accedemos a una modalidad de comportamiento fundamentado en la existencia y presencia coactiva del prójimo. Así pues, abordaré inicialmente la cuestión relativa a la dimensión moral de la cortesía y a continuación entraré en el análisis del argumento justificador del código de buenas maneras de la cortesía.

#### 3.1. La cortesía y la dimensión moral de las buenas maneras

La cortesía no es una mera forma externa de comportamiento o un conjunto de preceptos consagrados exclusivamente al abrillantamiento de la imagen personal. Posee una dimensión moral que va más allá de la apariencia del comportamiento (Maravall, 1973a:276). A la cortesía quedan asociadas un conjunto de bondades que evidencian la dimensión moral de la misma: la hospitalidad, la generosidad, la lealtad, la fidelidad, la piedad, la dulzura, la mesura y la alegría de trato (Maravall, 1973a:280). Este conjunto de bondades excede los límites del comportamiento considerado únicamente en su vertiente externa y remite a una consideración del mismo desde una perspectiva moral.

Así, lo que se pretende es que exista una continuidad y coherencia entre el sentido moral del comportamiento y la proyección exterior del mismo. Por tanto, en nombre de la cortesía no han de ampararse conductas que, aún siendo externamente pulidas o refinadas o distinguidas, no sean sostenidas por ese conjunto de bondades a las que me he referido. De no ser así, estaríamos ante una persona debidamente refinada pero deficientemente moralizada. Esta persona puede hacer gala de una conducta formal y externamente brillante sin que esté guiada por las bondades reseñadas. Se produciría una escisión -que la cortesía no contempla- entre la dimensión moral del hombre y su manifestación conductual externa. La cortesía no es un tipo de comportamiento moralmente neutro que pueda predicarse por igual de una persona moralmente recta o de otra insuficientemente moralizada. Al contrario, reclama y exige una correcta disposición moral que debe traducirse públicamente en una conducta refinada o distinguida sin que medie discontinuidad o incoherencia entre la moralidad y su proyección externa. Ambos elementos, moralidad y proyección pública de ésta, han de ser congruentes entre sí de manera que la conducta cortés no pueda ser atribuida indistintamente a una persona moralmente correcta o incorrecta. La primacía de la práctica es un dato fundamental dentro del código de la cortesía. En términos generales, se entiende que un individuo es moral porque actúa moralmente; esto es, se enfatiza la praxis. Las buenas maneras son moralmente expresivas y la moralidad una cuestión de práctica. Se trata de ejecutar los preceptos y normas que proporcionan los manuales de buenas maneras.<sup>173</sup>

La escisión entre un comportamiento distinguido y una correcta disposición moral que lo sustente permitirá que, por ejemplo, una persona insuficientemente moralizada pueda mantener una apariencia de moralidad traslucida por unas maneras pulidas aún cuando carezca de una adecuada disposición moral. Esto contraviene el espíritu de la cortesía, ya que donde existe una apariencia de moralidad lo que finalmente encontraríamos sería una ausencia de la misma. Tal circunstancia, desde la óptica de la cortesía, resultaría particularmente escandalosa puesto que quien posee unas buenas maneras adecuadas revela -al menos teóricamente- cierta capacidad mínima de

---

<sup>173</sup> Es éste un aspecto central dentro del proceso civilizatorio español. A la relación entre las buenas maneras y la moralidad dedicaré especial atención a lo largo de la investigación reservándole un espacio específico en el apartado de conclusiones.

aprendizaje, de ejecución de lo aprendido, de saber estar y comportarse que hace suponer podría haberse empleado para adquirir unas mínimas condiciones morales.<sup>174</sup>

Es, pues, éste el sentido inicial de la cortesía: una concepción moral de las relaciones con el prójimo. No significa esto que este sentido inicial no fuese trivializándose desdibujando paulatinamente su contenido moral y acentuando todo lo referente a la exterioridad; considerando, en definitiva, el comportamiento refinado como un bien en sí mismo (Maravall, 1973a:283).<sup>175</sup> Sin embargo, inicialmente se presenta la cortesía con ese marchamo de moralidad. Gracias a ella es factible un trato y consideración adecuada del prójimo, lo cual redundará en una sociabilidad ordenada y pacífica.

La conexión entre la disposición moral de la persona y el comportamiento que ésta debe traslucir puede realizarse a través de la noción de *virtud*. Es ésta una noción desdibujada y vagamente definida en las publicaciones que sobre buenas maneras considero para mi análisis. Inicialmente, parto de una idea de virtud entendida como mecanismo que permite activar la disposición moral de la persona para que ésta se traduzca adecuadamente en un comportamiento cortés. Por tanto, se trata del mecanismo que posibilita que el comportamiento en general, y las buenas maneras en particular, expresen coherentemente la disposición moral de la persona.

Con todo, esta idea de partida no deja de ser una idea demasiado abstracta para un campo, el de las buenas maneras, en el que prima la acción, esto es, la materialización a través de la conducta de los preceptos y recomendaciones que figuran en los manuales sobre buenas maneras. Es preciso complementar esa idea inicial de virtud con algún elemento que especifique qué camino debe seguir la virtud para activar la dimensión moral de la persona y que ésta se materialice en un comportamiento cortés. Este elemento de índole práctica se adivina en la siguiente definición bajomedieval de virtud:

"En mi opinión [la virtud] no tiene otra regla que yo conozca salvo que nunca me avergüenzo de nada públicamente de lo que no me haya avergonzado en secreto" (Al-wassa, 1990:51).

---

<sup>174</sup> En consonancia con esta idea aunque con una diferencia de varios siglos se expresa Comte Sponville (1993:20): "*En un ser grosero se puede acusar al animal, a la ignorancia, a la falta de cultura, se puede culpar a una infancia inexistente o al fracaso de la sociedad. En una persona educada no. En esto, la cortesía es una circunstancia agravante*".

<sup>175</sup> No es éste el momento de abordar esa trivialización, patente sobre todo en el auge de la sociedad cortesana absolutista. Me referiré a ella cuando analice el código de buenas maneras de la prudencia, característico del mundo social de la Corte.

Quisiera llamar la atención sobre el punto que, a mi juicio, resulta fundamentalmente significativo en esta definición: en ella se alude a un ámbito (el secreto) en el que la conducta se prepara, medita y evalúa para posteriormente ser desplegada en público (Maravall, 1973a:280-281).

La moralización de las buenas maneras, dentro del código de la cortesía, requiere una maestría sobre el comportamiento y una mínima reflexión acerca de las actuaciones propias. La persona vuelve la mirada hacia sí misma para escrutar su conducta. De este modo, comienza a esbozarse una preparación personal y meditada del comportamiento en una suerte de espacio "moral" o "sentimental" al que los demás parecen no tener acceso: el secreto; espacio que preconiza un cierto autodomínio personal del comportamiento. Es importante apuntar esta circunstancia como más que tímido inicio de una de las tendencias dominantes que caracterizan el proceso de la civilización tal y como lo teoriza Norbert Elias: es la tendencia que marca la transición progresiva desde un comportamiento heterocontrolado a otro autocontrolado. Se trata de una discreta referencia a un ámbito en el que, a salvo de la mirada de los demás, se prepara y medita la conducta a fin de que pueda ser posteriormente exhibida ante el resto conforme a los requerimientos de la cortesía. En este ámbito, la persona se autoimpone determinadas restricciones y patrones de comportamiento que determinarán la presentación pública de su conducta.<sup>176</sup> No obstante, se trata de tímidas referencias a un autocontrol del comportamiento ya que lo que prima y, a la postre, condiciona el comportamiento y las buenas maneras bajomedievales es *el otro, los demás*, sobre todo los superiores en la jerarquía social, quienes merecen consideración y respeto acordes a su elevada posición social.

Porque si bien esa referencia al secreto pudiera ser afín al autocontrol, al autodomínio de la conducta y a un cierto conocimiento de sí mismo que pudiera poseer la persona como pre-condición para un comportamiento pulido y refinado, lo cierto es

---

<sup>176</sup> A mi entender, esta referencia al secreto es muestra de una de las consecuencias más evidentes que trae consigo el proceso civilizatorio: la distinción entre una esfera pública, en la que se desarrollan actividades y conductas que libremente pueden ser contempladas por quienes rodean a la persona y una esfera privada, en la que comportamientos y quehaceres quedan al margen de la mirada de los demás. Elias señala con claridad que la distinción entre conductas públicas y conductas secretas es una de los resultados palpables a los que aboca el proceso de la civilización. Esta distinción se materializa física y espacialmente en la constitución de una esfera privada que tendrá tanto un correlato físico como una sanción legal. También se concreta psíquicamente en la mente de las personas con la aparición de nociones como la de intimidad. Cfr. Elias (1987:228-229 y 177-178). Al respecto de la emergencia de estas dos esferas, pública y privada, véase en el terreno del pensamiento, la historia de las ideas y la teoría social Béjar (1988) y en concreto Béjar (1988:173-180) donde se alude específicamente a la aportación de Elias.



que en el contexto estamental del bajomedievo español -y en general a lo largo de todo el periodo estamental- el conocimiento de sí mismo no tiene el sentido individualista y de autointrospección que podemos otorgarle hoy en día. El conocimiento de sí mismo no es un conocimiento psicologista, íntimo o autocentrado al uso actual. Es, ante todo, conocimiento del propio estado social, conciencia de la posición que se ocupa en el entramado de la sociedad y del conjunto de derechos, deberes y privilegios que uno disfruta en función del rango social que ostenta (Maravall, 1973:491). Conocerse a sí mismo en este sentido es imprescindible para que en el ordenamiento estamental cada cual pueda cumplir con las funciones que le son asignadas en virtud de su estamento de adscripción así como con el comportamiento que tal estamento prescribe. El conocimiento de sí mismo, que es al tiempo conocimiento de la posición social ocupada, lleva a la persona a tener muy presente cuál es la posición social de los demás y a ajustar su comportamiento a lo prescrito para cada rango social. Los demás y su posición social se erigen en límite y referencia de la conducta personal.

Paralelamente a esta concepción del conocimiento de sí mismo entendido como conocimiento de la posición social, existe una concepción de la virtud también permeada socialmente de la cual es depositario, en sentido pleno, el estamento nobiliario. Recuérdese que, en última instancia, es la voluntad divina la responsable del ordenamiento social. Dios ha situado en la cúspide de la sociedad a la nobleza y en contraprestación por tan elevada posición social le exige también una intachable disposición moral. Podría decirse que según se incrementa el rango social mayor es la dosis de virtud exigida al individuo. Diferente será el nivel de exigencia, por ejemplo, para el noble que para el campesino. Existe, por tanto, una "redistribución" social de la virtud con distintos requerimientos de la misma dependiendo del estamento que se considere. A unos se les presupone, teniendo en cuenta su rango social, más virtud que a otros. Mas la virtud no es tanto una dádiva que se disfrute despreocupadamente como un esfuerzo por mantener la reputación social ante los demás. En estos términos se expresa Al-wassa en *El Libro del Brocado*: "Si no fuera porque la virtud es un áspero esfuerzo y una pesada carga, los hombres viles no dejarían nada de ella para los nobles, pero como su carga es pesada y el esfuerzo que requiere es arduo, los viles desisten de ella y los nobles la soportan" (Al-wassa, 1990:51). Con estas consideraciones relativas al conocimiento de sí mismo y la virtud quiero poner de manifiesto la impronta social que ambas cuestiones poseen y cómo en el periodo bajomedieval español la referencia a

la posición social es constante así como la presencia y alusión, de un modo u otro, a los demás en el conjunto de aspectos relacionados con el comportamiento.

Durante el bajomedievo español, pese a esta alusión al secreto, el referente fundamental del comportamiento y las buenas maneras no es la propia persona interiorizando para sí una serie de coacciones y preceptos. Coacciones y preceptos no se hallan aún interiorizados, por lo cual, no puede hablarse con propiedad de autocontrol. La referencia fundamental en la conducta y las buenas maneras son los demás, principalmente los situados en posiciones elevadas y privilegiadas del escalafón social. Las coacciones que operan sobre el comportamiento remiten al 'otro' y son, en último término, responsables del embridamiento cortés de la conducta. Adelanto aquí una cuestión que va a ser tratada con más detenimiento en el siguiente epígrafe.

Regreso a la cortesía y su dimensión moral para ofrecer muestras concretas de unas buenas maneras corteses como aplicación práctica de su pretensión moralizadora. Las buenas maneras trabajan en pos tanto del pulimento de la conducta como de la mejora moral de la persona. El sustrato moral de la cortesía hace de ella el disolvente natural de la *cobdicia* (Madero, 1992:143-146). La *cobdicia* se identifica con la persecución desordenada de los apetitos siendo la conducta cortés el arma con la cual se combate. Signos de *cobdicia* son la acumulación de alimentos en la boca, el masticar indecentemente, tomar la comida con las manos mientras la grasa resbala por ellas, comer ansiosamente o escupir en la mesa. La cortesía se enfrenta al mal gesto y dota de orden y contención al proceso de satisfacción de los apetitos. El orden y contención que preconiza el código de la cortesía se concreta en reglas formuladas de manera sencilla y accesible. Obsérvese la batería de consejos que acerca del buen comer ofrece *El Libro de las Siete Partidas* de Alfonso X El Sabio (1221-1284), consejos que ambicionan el destierro del comer *cobdicioso*:

“[Los ayos deben enseñar a los hijos de los reyes a comer] apuestamente, non metiendo en la boca otro bocado fasta que obiesen comido el primero... non les debe consentir que tomen el bocado con todos los cinco dedos de la mano... los deben acostumar a comer de vagar et non apriesa porque quien de otra guisa lo usa non puede bien mascar lo que come, et por ende non puede bien moler... devénles lavar las manos antes de comer... e después de comer se las deven facer lavar... e alimpiarlas deben a las tobaías... ca non las deben alimpiar en los vestidos, así como facen algunas gentes que non saben de limpieza nin apostura. E non deben mucho fablar mientras que comieren... e non deben

cantar quando comieren... e otrosí dixeron que non los dexasen mucho baxar sobre la escudiella mientras comieren”.<sup>177</sup>

El uso adecuado de las manos, la gestión apropiada del silencio, la correcta limpieza de la boca y el mantenimiento de la compostura son regulaciones del comportamiento que, con la cortesía como estandarte, apuestan por el orden y la contención frente a la *cobdicia*. Veamos con más detenimiento cada uno de estos puntos.

La eliminación de la *cobdicia* en el comer pasa por restringir el uso de las manos en la mesa. Se recomienda trocear los alimentos de tal manera que el tamaño sea siempre el adecuado con relación a la boca. Utensilios como el cuchillo o la cuchara se usan individualmente. Cada comensal habrá de tener los suyos, al igual que todos utilizan el pan como sustituto de los platos depositando sobre él la carne que va a engullirse. Los platos brillan por su ausencia, lo cual no obsta para que en caso de haber alguno pueda compartirse en lo que es tenido por una muestra de fraternidad:

“En primer lugar, si es posible y la vianda es suficiente, haz que cada uno coma por sí mismo, a no ser que para demostrar amor a alguna persona quieras comer con ella del mismo platel” (Eiximenis, 1983a:153).

Poner coto a la utilización de las manos se enfrenta a un notable obstáculo: no hay tenedores. Existe la broca, antecedente formal del tenedor pero los tratados sobre el bien cortar los alimentos la incluyen como instrumento del que se vale únicamente el cortador para desgajar la pieza (Villena, 1994). El tenedor no llegará a España - procedente de Italia- hasta entrado el siglo XVII coincidiendo con el reinado de Felipe IV, comprendido entre los años 1621 y 1655.<sup>178</sup>

Mientras se come es aconsejable permanecer en silencio. El silencio se inscribe en la deseabilidad de ser *callantivo*: ni hablar ni gesticular sin sentido. Pero el alcance del silencio va más allá de las palabras y el ademán llegando hasta el propio ruido que se hace al comer, mal a evitar puesto que es indicio de glotonería:

---

<sup>177</sup> Alfonso X El Sabio, Libro de las Siete Partidas. (El fragmento pertenece a la Partida II, Título VII, Ley V). Citado en Menéndez Pidal (1986:129).

<sup>178</sup> Los italianos que visitan España advierten que todavía se come, a su juicio, sin demasiados remilgos y constatan la inexistencia del tenedor en la mesa como cubierto de uso habitual. Cfr. Díaz Plaja (1974:278). Italia es la cuna del tenedor. En el Museo del Bargello (Florencia) puede admirarse un tenedor (Inv. 872c) que data del siglo XV y se localiza en Milán. Repárese en lo temprano de esta fecha si se compara con el caso español.

“En ningún momento, mientras comas, hagas ruido con los dientes ni chasques los labios mientras comes, puesto que aquí no se debe producir *sonus epulantis*, es decir, ruido de glotón”. (Eiximenis, 1983a:150).

En general, saber cuándo hay que estar callado es el reverso de saber cuándo y de qué hablar. Hay temas de conversación prescindibles. Por eso conviene que la memoria sea activada selectivamente. Se estrecha el cerco sobre la ocurrencia espontánea que puede poner encima de la mesa asuntos embarazosos o mal avenidos con el decoro:

“Nunca en la mesa quieras limpiarte los dientes ni las uñas, ni enseñar nada que a otro pueda provocar o mover a náuseas o vómitos. Por esta misma razón, no debes hablar de cosas feas como, por ejemplo, deposiciones, lavativas o enfermedades, ni de hombres colgados ni sentenciados, ni de nada que puede provocar en otro asco o vómito” (Eiximenis, 1983a:154).

La lengua es la llave del corazón: muestra lo que pensamos, sentimos y desvela nuestros defectos. Administrar eficazmente el silencio es un requisito básico que ha de cumplirse para no incurrir en una conducta *cobdiciosa*.

Cualquier comida, tal y como señalan los preceptos de la cortesía, comporta la limpieza de los dientes. Los dientes pueden limpiarse con o sin la ayuda de mondadientes. En este punto, la España cristiana es menos refinada que la árabe y se decanta por hacerlo sin el auxilio de herramienta alguna:

“[El sirviente] debe tener sus dientes mondados e fregados con las cosas que encarnan las enzías e los tienen limpios[...] e mondárselos de la tosca, si la oviere, quitando cada día a cada comer d’ellos la vianda allí retenida con uña de oro, que es mejor para esto, faziéndolo sin premia con manera suave, que non faga lesión a las enzías ne saque d’llas sangre. E después fregallo con paño de escarlata” (Villena, 1994:144).

Por el contrario, la vertiente árabe tiende a hacer un uso sofisticado del mondadientes. El mondadientes es una raíz escogida por su deleitante aroma que se mordisquea por un lado hasta que toma forma de escobilla. No debe utilizarse en la letrina o el baño por ser esa una costumbre propia del vulgo. Si se utilizase en semejantes lugares, las encías se debilitarían y el aliento se corrompería. De no utilizarlo allí, los dientes se blanquean, la boca se tonifica, la visión se agudiza, se

despejan los conductos obstruidos y se abre el apetito.<sup>179</sup> El grado de exquisitez alcanzado con el mondadientes se incrementa cuando es regalado como prueba de afecto; bien aún por estrenar o ya estrenado:

“Las personas elegantes también se regalan los mondadientes y los usan en lugar de una prenda, o un billete, una señal de amor o un beso, como hacen con el olíbano mordisqueado y con la manzana mordida” (Al-wassa, 1990:227).

El mondadientes puede exceder el terreno de la comida y la mesa para convertirse en un fetiche amoroso. Es codiciado como posesión puesto que alguna vez estuvo en la boca de la persona a quien se amó:

“Ha usado un mondadientes que me ha dado  
para mostrarme cómo sabe su boca,  
¡nada mejor podría haber pensado!  
Cuando en el mondadientes me llegó su saliva  
tan fresca como el agua que se mezcla con vino  
besé lo que su boca había tocado y le dije:  
Ojalá amiga, fuese yo el mondadientes.  
exhala el mondadientes el aroma de su aliento  
y si su piel tocase levemente otra piel  
la impregnaría de perfume”  
(Al-wassa, 1990:228).

He señalado con anterioridad que la cortesía tiene como misión el ordenamiento y contención de los apetitos. Es decir, éstos no deben ser satisfechos de manera desenfadada ya que así sólo los satisfacen los animales. Son los animales quienes en el momento de satisfacerlos se anclan al nivel puramente biológico: lo hacen para garantizar la supervivencia y la reproducción. La cortesía propone trascender ese nivel biológico y recubre la satisfacción de apetitos, impulsos e instintos con una cobertura ética y estética. Los hombres no deben asemejarse a los animales y para ello han de guardar compostura en el instante en que se manifiesten apetitos, impulsos e instintos.

La compostura es imprescindible a la hora de comer. Una vez sentado, los codos no podrán estar encima de la mesa y el cuerpo no adoptará una figura encorvada. Inclinar en exceso sobre las escudillas recuerda a los animales agachando la testuz cuando se alimentan. Esa imagen conviene eliminarla:

---

<sup>179</sup> Analizaré con más precisión esta alusión a la limpieza de los dientes y los lugares en los que tiene lugar en el siguiente epígrafe cuando me refiera al argumento social como justificación de las coacciones que sobre la conducta pretende imponer la cortesía.

“Nunca jamás al recibir el bocado debes alzar la boca en lo alto ni acercar la boca para recibirlo, sino que debes llevarte con la mano el bocado a la boca, y no la boca a la mano” (Eiximenis, 1983a:150).

Alejarse de las bestias en el acto de comer es crucial: el hombre no debe convertirse en una de ellas y por eso se recurre con frecuencia a la descalificación de la conducta humana en términos animales.<sup>180</sup> El ser humano se rebaja cuando cede a satisfacer sus necesidades de forma desordenada. A esta caracterización negativa de la conducta puede añadirse el plus coactivo que implica la violencia para de este modo lograr la compostura pretendida:

“... sería cosa digna que se les diera tal bastonazo en el cuello que se les cayera la taza, y la boca diera un gran golpe en la mesa de manera que quedaran bien empapados de vino, ellos y la mesa, para que, por todas partes empapados, parecieran puercos, pues como tales comen y beben” (Eiximenis, 1983a:150).

En el logro de la compostura no se escatiman medios. Puede recurrirse a la violencia pero también puede evocarse la muerte, por ejemplo, para recordar que ha de masticarse despacio; para recordar, en definitiva, que no es de recibo cualquier conducta en la mesa:

“[...] ni tragues el bocado antes de que haya sido bien masticado en tu boca, no vayas a ahogarte, ni tomes la copa antes de tener la boca vacía, no cobres fama de bebedor, y no hables con la boca llena para que no se vaya algo de la garganta a la tráquea y puedas morir por ello”.<sup>181</sup>

En el terreno de la compostura los preceptos entreveran lo procaz -la violencia y la muerte- y lo delicado. Esto no es óbice para que existan preceptos que se decanten sin ambages por lo burdo en la lucha por la compostura:

“Siempre que tengas que escupir en la mesa, escupe detrás de ti si hay espacio conveniente; no escupas jamás en el banco en que estás sentado, y si no hay espacio, escupe entre las piernas, escondiendo el escupitajo tanto como puedas. Nunca escupas de tal manera que el escupitajo vaya a parar sobre la mesa ni delante de nadie” (Eiximenis, 1983:154-155).

---

<sup>180</sup> Curiosamente, la expulsión de la referencia animal alcanza también a los alimentos, no sólo a las personas: “*Los elegantes no comen langosta ni bogavantes a causa de su parecido con las partes pudendas de los animales*”. Al-wassa (1990:207).

<sup>181</sup> Pedro Alfonso, *Disciplina Clericalis*, citado en López Pita y Martín (1995:23). Pedro Alfonso (1062-principios del siglo XII) fue un sabio judío converso que escribió *Disciplina Clericalis* en pos de la salvación espiritual del cristiano. Se trata de un conjunto apólogos y cuentos que contaron con una amplia difusión durante el bajomedievo.

El inventario de preceptos hasta aquí presentado en torno al uso de las manos, el silencio, la limpieza y la compostura es alumbrado por la cortesía con objeto de moralizar la conducta humana. Dejar de lado comportamientos *cobdiciosos* mediante unas maneras refinadas, pulidas y adecuadas aleja al hombre de la satisfacción desordenada de sus apetitos y querencias y le coloca en la senda de mejorar moralmente como persona. Unas buenas maneras corteses son expresión de una moralidad interna. Todavía no existe una acusada tensión entre el fuero interno y el externo del individuo. Circunstancia que llegará más tarde con el código de la prudencia. Entretanto, la congruencia entre la interioridad y la exterioridad es, desde la óptica de la cortesía, posible, deseable y apenas problemática..

### 3.2. El respeto a lo que los demás son socialmente

La cortesía justifica preceptos, normas y prohibiciones en virtud de la presencia de los demás. El argumento que da sentido a todas y cada una de las coacciones de la conducta es social: el respeto al resto de las personas. En consecuencia, las coacciones que regulan el comportamiento no nacen de uno mismo sino que beben de aquéllos que nos rodean. Este respeto a los demás constituye el núcleo moral de la conducta heterocontrolada, esto es, de la conducta gobernada por coacciones externas a la propia persona. Empero este respeto no se debe a todas las personas por igual. En un contexto social como el estamental, organizado de acuerdo con la concepción de que los hombres son natural y cualitativamente desiguales, este respeto debe tener presente en todo momento la condición social de la persona, su posición y estamento de adscripción. Así, la exigencia y deber de respeto se agudizan conforme se asciende en la escala social.

Francesc Eiximenis sostiene en *Lo Crestiá* que la cortesía es “saber tratar a cada uno según su condición y estamento” (Eiximenis, 1983a:153). Tanto el comportamiento de la persona como el trato que debe dispensarse a los demás son inseparables de la posición social que ocupen la persona y aquel otro al cual nos dirigimos. Esa posición va siempre acompañada de un nivel de estimación social. Cuestionar o lesionar ese nivel de estimación supone atentar contra el honor y un atentado contra el honor se castiga en el bajomedievo con la venganza, la violencia física o el destierro. Esta circunstancia impele a la persona a comportarse de acuerdo con los preceptos de la cortesía por

respeto a lo que los demás son socialmente. El comportamiento cortés se activa a partir de coacciones sociales: son los ajenos quienes se erigen en justificación para regular la propia conducta. La cortesía bajomedieval alumbró un tipo de comportamiento heterocontrolado. Elias se refiere a éste como un tipo de comportamiento mediado por una serie de coacciones fundamentadas en la presencia coactiva e intimidatoria del prójimo. Estas coacciones se presentan en forma de castigo, violencia, destierro o degradación e independientemente de la forma que adopten, son coacciones que obedecen a motivos sociales: el comportamiento de la persona viene a depender de la posición social ocupada por el otro. No debe, pues, ejecutarse un comportamiento que no sea cortés por respeto a lo que el otro es socialmente (Elias, 1987:225-229, 453-463).

Quien sirve al rey, por ejemplo, un cortador, ha de serle leal. Esta lealtad se afianza en el cortador gracias a coacciones externas: la amenaza de castigo físico en caso de poner en peligro la vida del monarca<sup>182</sup>, la consideración que debe a alguien superior en rango social y el desprestigio -el descenso en el nivel de estimación social- que conlleva la comisión de torpezas o imprudencias. La conexión entre las maneras depuradas de quien sirve y la atención al rey se produce gracias al respeto tenido por la posición social del superior, en este caso, la del monarca.

Al cortador no se le enseña tan sólo la técnica del bien cortar sino que anexo a la técnica aparece el aprendizaje moral, en esta ocasión, una suerte de didáctica de la lealtad. La lealtad que el cortador profesa al rey y que se expresa en sus buenas maneras tanto en el corte como en la atención a los comensales está inducida por el respeto al superior, el temor a la represalia y la dudosa fama que le reportaría cometer un desaguisado:

“A esta lealtad le indugan temor de Dios e zelo de bondat e vergüenza de la gente e amor del rey que sirve e dubda de la fama que después de sus días quedaríe maculada, allende de la punición jurídica que padecería; e sobre todo seer libre de cobdicia, que faze mas erraren esto que otra cosa” (Villena, 1994:144).

Téngase en cuenta que se respeta a los demás porque se teme su respuesta; en ningún caso se aduce como explicación del respeto una supuesta bondad intrínseca del

---

<sup>182</sup> Un cortador tiene acceso a la comida, cuestión que no es baladí en el bajomedievo. Posee importantes posibilidades de alterar los alimentos. Se recomienda al cortador, debido a la proximidad que mantiene con la comida, que disponga de algún remedio en caso de envenenamiento o mal estado de los alimentos: “[El cortador debe llevar] *guarnidas sus manos de sortijas que tengan piedras o encastaduras valientes contra ponzoña e aire infecto*”. Villena (1994:144).



hombre bajomedieval. El comportamiento se ajusta a lo que socialmente es el otro. La conducta que prescribe la cortesía es una conducta heterocontrolada en la que las medidas coactivas se originan en la vida social: el desprestigio, la pérdida del honor o el castigo físico encuentran allí su génesis.

Examinemos otro ámbito en el que la presencia coactiva de los demás se convierte en el principio rector de la propia conducta: la limpieza corporal.

La limpieza del cuerpo a lo largo del bajomedievo es ajena a la noción de gérmenes y entronca directamente con el buen olor y la visibilidad.<sup>183</sup> Estar limpio es sinónimo de oler bien, de desprender una fragancia agradable valiéndose de perfumes y afeites. Estar limpio es también adecentar exclusivamente las partes del cuerpo que vayan a ser vistas por los demás: la barba arreglada, las uñas mondados, el pelo recogido, lavadas cara y manos a lo que se le añade unas botas que no huelan o guantes de aroma agradable no recubiertos de pelo malsano como el del zorro o el gato. La limpieza no es higiene total del cuerpo sino adecentamiento de lo que queda a la vista de otras personas así como eliminación de olores que pudieran resultar molestos u ofensivos. Ser limpio es ocuparse de la parte del cuerpo que queda expuesta a las miradas. El criterio rector de la limpieza es la presencia y mirada del observador (Vigarello, 1991a: 65-68). Aunque existen en la época baños públicos, estos no deben ser entendidos como 'centros de higiene' a los que las personas acuden para liberarse de los gérmenes y adecentar su cuerpo. Los baños públicos son, ante todo, 'centros de placer' a los que los visitantes acuden para departir o incluso para mantener relaciones sexuales. En este aspecto no difieren demasiado de las actividades que pudieran desarrollarse en burdeles o tabernas (Vigarello, 1991a: 44-52). El baño público no tiene como misión favorecer la limpieza del cuerpo en un sentido higiénico -expulsar los microbios- y sí que son concebidos más como lugar de asueto, reunión o espacio para mantener contactos interpersonales.<sup>184</sup> Súmese a esto que la noción de 'higiene' únicamente comenzará a utilizarse a principios del siglo XIX y que sólo con los trabajos de Pasteur, entre 1870 y 1880, se tendrá constancia de la presencia de los microbios. El

---

<sup>183</sup> No será hasta el siglo XIX cuando se asiente definitivamente la idea de que son las bacterias los agentes patógenos responsables de la transmisión de enfermedades. Esto ocurre con la obra de Pasteur (1822-1895) quien estableció la teoría microbiana de la enfermedad y con la de Ehrlich (1854-1915), cuyos trabajos posibilitaron la lucha contra los microorganismos. Al respecto, véase Lyons y Petrucelli (1984).

<sup>184</sup> Díaz Plaja (1974:110-111) insiste en esta consideración "lúdica" y "placentera" de los baños públicos. Los fueros de Teruel y Cáceres advierten que en los días señalados para que las mujeres fuesen a los baños no podían entrar en ellos los hombres. Este tipo de advertencias nos ponen sobre la pista de que

microbio cambia la noción de limpieza, puesto que éste ni se ve ni se huele. Agua y jabón son los medios para acabar con él y así, que nos pique la piel o que tengamos molestias corporales en los diferentes órganos y miembros será interpretado como indicios de que hay que lavarse; de que la limpieza es, en definitiva, obligatoria (Vigarello, 1991a:210-212). La limpieza bajomedieval, articulada en torno al buen olor y la visibilidad, tiene en mira irremediablemente la presencia coactiva del prójimo, indisociable de la posición social que ocupa éste.

El caso del aseo de los dientes es realmente significativo al respecto. Vuelve a ser la referencia a los demás la que guía la limpieza. Los dientes se limpian porque es algo que hacen las personas corteses y elegantes:

“Usar el mondadientes en las letrinas y en el baño es costumbre de gente baja y del vulgo y hacerlo debilita las encías y altera el aliento y según los refinados eso no es propio de los hombres corteses, ni de los virtuosos ni de los elegantes”.  
(Al-wassa, 1990:227).

Además, se limpian para no asemejarse a las personas de posición social baja; se limpian para distinguirse de ellos. Es más, la limpieza de los dientes en los lugares en los que la gente vulgar suele limpiarlos -letrinas y baños- resta salubridad a la boca - debilita las encías y altera el aliento. Tiene lugar una síntesis perfecta entre cortesía, salud y posición social. Junto al hecho de que los dientes se limpien porque así obran quienes son corteses y elegantes, el otro motivo que empuja a la limpieza de los mismos es el de no asemejarse a personas de posición social baja. La cortesía, guiada por un poderoso argumento social - el respeto al otro, máxime si es superior en rango social- promueve un nivel de distinción y estilización de las maneras que aleja a la persona de cuántos exhiben maneras groseras y toscas, identificados con los puestos más bajos de la escala social. La cortesía aparece íntimamente ligada a la consideración del rango social de un individuo y ante todo, viene a ser asociada y relacionada con los grupos sociales elevados. Gozando éstos como gozan de elevados niveles de estimación social y honor, precisarán de una conducta distinguida que apuntale y justifique tan elevados niveles. La cortesía, concretada en principios prácticos de buenas maneras, comporta el despliegue público de esos niveles de estimación social y honor y de un modo u otro le es especialmente relevante a los grupos superiores en rango social -la nobleza- para a)

---

aunque se tratase de una práctica prohibida -la del encuentro de mujeres y hombres en los baños- ésta debía darse con más frecuencia de la deseada por las autoridades.

demostrar que su alta condición social se corresponde con una alta condición moral expresada en forma de conducta distinguida, pulida y respetuosa, b) afianzar e incrementar el prestigio y estimación social poseídos, c) construir una imagen social como grupo basada en la distinción y el éxito; imagen que contribuye a la constante imitación de los modelos nobiliarios por parte de quienes no son nobles y d) establecer un mecanismo de cierre que impida el acceso de nuevos individuos al estamento nobiliario.

La cortesía bajomedieval determina una modalidad heterocontrolada del comportamiento en la que la observancia de las diferencias y rangos sociales se erige como guía para las buenas maneras. El argumento justificador de cada uno de los preceptos que la cortesía propone a través de los manuales es de naturaleza eminentemente social. Argumentos que pudieran hacer referencia a la salud quedan subsumidos en el argumento social del respeto a lo que socialmente es el prójimo. En la cita anterior podía verse cómo cualquier argumento relacionado con la salud se subordina a dicho argumento social. Limpiarse los dientes, se entiende contribuye a mantener un aliento fresco y unas encías saludables siempre que esta limpieza no tenga lugar en letrinas o en el baño: allí es donde acostumbran a limpiárselos la gente vulgar y de baja posición social. Desde una perspectiva higiénica -y se trata de una conjetura porque en el bajomedievo tal perspectiva es inexistente- que haga de la salud un argumento justificador de las maneras es complicado sostener que la frescura del aliento y el buen estado de las encías puedan depender de que sitios como las letrinas o baños sean los empleados por la gente "baja" para utilizar el mondadientes. Argumentos relacionados con la higiene -tal y como ocurre en una fase más avanzada del proceso de la civilización como pudiera ocurrir en el siglo XIX- no efectúan distingos entre "altos" y "bajos" y proponen pautas de conducta que en nombre de la higiene a todas las personas conviene aceptar. Por tanto, la observancia de prescripciones propuestas por mor de la higiene no son más recomendables para unos que para otros: la higiene obliga y conviene a todos.

En la cita que estoy considerando, el argumento social queda por encima de argumentos higiénicos y así, uno no deberá limpiarse los dientes en letrinas y baños porque eso es lo que hacen los vulgares, los de posición social baja, los que no son cortesés. Tras la elegancia, la cortesía y la distinción viene la salud y la higiene. Salud e higiene se subordinan a la exigencia de respetar lo que socialmente es el otro, y por extensión, a la exigencia de mantener el orden estamental con sus diferencias entre

grupos sociales. Unas buenas maneras acordes con las normas que establece la cortesía buscan alejarse de lo habitual entre la plebe para aproximarse a lo habitual entre los sobresalientes y distinguidos; buscan acercarse a lo que es corriente entre quienes disfrutan de elevados niveles de estimación social. La cortesía destierra cualquier conducta que emparente a la persona con otras de posición social inferior.

“Tampoco se vende entre ellos [los elegantes] una nuez, una almendra, un higo o un plátano, y no se ofrecen uno a otro una rosa sola, ni un solo loto, ni una almendra sola, porque eso es actuar de forma vulgar e imitar a la plebe” (Al-wassa, 1990:227).

El criterio de referencia en el gobierno del comportamiento es inequívocamente social. En este último caso se asienta, como añadido, en la convicción de que los seres humanos son cualitativamente desiguales, convicción que constituye la piedra angular de la sociedad estamental en la que se inserta el código de la cortesía.

En conclusión, las buenas maneras que dicta la cortesía se justifican con arreglo a un argumento social: el respeto a lo que socialmente es el otro. El código de buenas maneras de la cortesía se inscribe en un contexto estamental que hace de la natural desigualdad cualitativa de los hombres su principio rector y organizativo. Este principio se traduce en un ordenamiento social que asigna derechos, deberes, funciones y privilegios diferenciales a los distintos estamentos; asignación que debe ser aceptada y respetada. Las buenas maneras son expresión de esa desigual asignación y aceptación del orden social. Respetar lo que socialmente es el otro es respetar el principio de la natural desigualdad cualitativa de los hombres así como acatar el ordenamiento social al que aboca tal principio.

## **V. LA CORTESÍA MODERNA: Los modales en el inicio de la Edad Moderna**

### **1. Introducción**

El reinado de los Reyes Católicos marca en España el inicio de la Edad Moderna. El matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en el año 1469 sella la unión de ambas dinastías y abre las puertas a un siglo XVI que trae la paz a los reinos hispánicos peninsulares tras la Reconquista.

Las guerras caen lejos de las fronteras de la península y en el interior son, inicialmente, los Reyes Católicos quienes logran aplacar y silenciar a sus contrarios. Es el tiempo de la expansión imperial bajo los reinados de Carlos I (1516-1556) y Felipe II (1556-1598).<sup>185</sup> Si bien la monarquía hispánica rebasa los límites de la península, continúa siendo ésta su núcleo fundamental. La corona consigue un notable grado de adhesión a sus proyectos, tanto interiores como exteriores (Martínez Shaw, 1998:226-245). Se disfruta de un largo periodo de bonanza económica debido a la llegada de metales preciosos procedentes de Ultramar. Ligado a la ventajosa situación económica, tiene lugar un considerable incremento de la población.<sup>186</sup>

La consistencia política y la favorable coyuntura económica sientan la diferencia entre el bajomedievo y el mundo de la Edad Moderna. No obstante, en otros puntos, la continuidad es evidente: el estamentalismo y la trascendencia del honor se hallan presentes por igual en ambos periodos.<sup>187</sup> Existen, alternativamente, continuidades y diferencias.

El arranque de la Edad Moderna ve nacer un interés creciente por el carácter único y singular del hombre; por la mejora moral y estética que puede procurarse el ser humano a sí mismo. En este sentido habla Maravall de un individualismo renacentista que da respuesta a la preocupación por la forja del cuerpo y las pasiones; por conocer la

---

<sup>185</sup> Para una visión global de este tiempo que contemple la política imperial española en relación con la Europa mediterránea resulta de obligada consulta Braudel (1987), concretamente del segundo volumen, parte segunda, capítulo IV y del mismo volumen, la tercera parte, capítulos I al VI. También como consulta general me ha sido de utilidad Fernández Álvarez (1990).

<sup>186</sup> Entre 1530 y 1591, el número de habitantes de los reinos hispánicos peninsulares pasa de 4,7 millones a 6,6 millones. Para conocer el comportamiento de la población durante este siglo véase Nadal (1991:17-35).

<sup>187</sup> De ello dejan constancia entre otros Bennasar (1976:200-221), Bennassar (1989:325-335 y 379-390) y Defourneaux (1983:28-45).

propia interioridad y la de los demás.<sup>188</sup> Mas no debe servir esto para exagerar la brecha entre lo bajomedieval y lo moderno. Tal individualismo no puede hacer olvidar que nos encontramos en un contexto estamental que define privilegios y obligaciones en función del nacimiento; un contexto en el que la individualidad tiende a disolverse como consecuencia de su adscripción a un estamento específico. En este sentido se ha tendido a exagerar la diferencia y distancia entre el hombre bajomedieval y el hombre moderno. Básicamente esa diferencia es la que mediaría entre un hombre, el bajomedieval, que parecía únicamente reconocerse e identificarse inserto en la colectividad y otro, el moderno, concebido como entidad individual y autónoma. Esa diferencia entre una concepción 'comunal' si se quiere y otra 'individualista' del ser humano es a mi juicio un exceso analítico toda vez lo que se avista entre el bajomedieval y el inicio de la Edad Moderna es un *continuum* y no una diferencia o distancia abismal.<sup>189</sup>

El comienzo de la Edad Moderna recoge el interés bajomedieval por el pulimento de las maneras. Este interés se concreta en la aparición de un nuevo código de conducta en detrimento de la cortesía bajomedieval. El nuevo código, al que denominaré de la cortesía moderna, expresa la transición entre el mundo medieval y el mundo cortesano que comienza a pergeñarse. El inicio de la Edad Moderna está presidido por la incertidumbre. Se rompe la unidad religiosa de Europa enfrentándose las posturas reformistas y contrarreformistas, la sociedad caballeresco-feudal del bajomedieval se encuentra en proceso de transformación, no existe todavía un orden unitario absolutista y se incrementan los niveles de interdependencia y complejidad sociales. Estamos, pues, ante una sociedad en transformación que requiere nuevas referencias que al tiempo resulten comunes y compartidas.<sup>190</sup> Por eso, el código de la cortesía moderna quiere aportar esas referencias como código de transición orientado fundamentalmente a los círculos sociales asociados a las primeras cortes urbanas pacificadas.

---

<sup>188</sup> Señala Maravall (1972:77, volumen I) al respecto: “[En el Renacimiento] *el arte de la vida es un arte de conocerse y controlarse a sí mismo (...)* y es, sobre todo, un arte para conocer a los demás y penetrando en sus reacciones llegar a controlar los resortes de su comportamiento y poder dirigirlo”.

<sup>189</sup> Burckhardt (1982:105-134) acentúa hasta el extremo la distancia entre lo medieval y lo renacentista en lo tocante a la concepción del ser humano. Recientemente, ha sido Burke (1999:7-14) quien se ha encargado de matizar esa distancia advirtiendo los puntos de contacto entre una época y otra.

<sup>190</sup> Elias hace notar que la aparición de este código de buenas maneras -que yo llamo de la cortesía moderna y él denomina de la civilidad- coincide con un momento histórico de transformación en Europa. Esta transformación se refiere a la decadencia de la clase nobiliaria caballeresco-feudal frente a la cortesano-absolutista que comienza a perfilarse. En momentos de transición e incertidumbre la sociedad precisa de nuevos conceptos y preceptos y es a esa necesidad social a la que responde el código de la cortesía moderna. Sobre esta cuestión cfr. Elias (1987:100 y 118) y Revel (2001:174).

El objetivo de este capítulo es analizar el código de la cortesía moderna arrojando luz sobre las justificaciones y argumentos que sustentan las pautas de conducta que propone. Como ocurría con la cortesía bajomedieval, la cortesía moderna establece un conjunto de coacciones que operan sobre el comportamiento en pos de la regulación y ordenamiento del mismo. Las coacciones de las que hablo poseen una justificación y responden a un argumento que legitima su existencia. Estas coacciones se materializan en forma de preceptos y consejos incluidos en manuales sobre buenas maneras.

Para realizar este análisis me he valido de diversas obras; obras que muestran una profunda preocupación por la mejora de las maneras y que cito a continuación atendiendo a su orden cronológico de publicación. La primera de ellas lleva por título *De la urbanidad en las maneras en los niños*, su autor es Erasmo de Rotterdam (1469-1536) y se dirige al infante, es decir, al niño entre los siete y doce años de edad. Fue publicada por primera vez en Basilea en el año 1530. Este pequeño tratado sobre buenas maneras es una obra menor dentro de la producción de tan insigne humanista<sup>191</sup> aunque no por ello deja de ser fuente de inspiración y modelo de referencia para otros muchos autores. El texto de Erasmo puede considerarse texto fundador del 'subgénero literario' que versa sobre las buenas maneras. Durante tres siglos fija la pauta en lo concerniente a la enseñanza de los buenos modales (Revel, 2001:175). Su repertorio incluye los que posteriormente serán contenidos centrales en este tipo de publicaciones: comportamientos de índole social (la conducta en la mesa, en las invitaciones, el tratamiento, el saludo...) y aquéllos relativos al aseo, al dormitorio y a las necesidades fisiológicas. Mas su carácter fundador no implica que el texto de Erasmo sea completamente original. El autor recoge elementos de a) la literatura clásica sobre educación y fisiognomía en autores como Aristóteles, Cicerón, Plutarco o Quintiliano; b) de la literatura medieval sobre buenas maneras, esto es, tratados monásticos o escritos dirigidos a jóvenes y príncipes y c) del acervo de sabiduría popular de diferentes regiones en forma de refranes, sentencias, fábulas o proverbios (Revel, 2001:170). El principio básico que articula la obra remite a las manifestaciones del cuerpo como expresión de la dimensión interior del ser humano. De este modo, los

---

<sup>191</sup> Erasmo sufrió algún que otro reproche -como el de Guillermo Budé (1467-1540), helenista y filósofo francés- en el que se le acusaba de poner en peligro su reputación con la confección de una obra tildada de trivial. Cfr. Revel (2001:169). De cualquier modo, y quizá anticipando futuras críticas, Erasmo (1985:19) se excusa cuando admite que una disquisición como la suya sobre los buenos modales constituye "*la parte más grosera de la filosofía*".

gestos posibilitan el reconocimiento de la psique y moral individuales. Pese a que Erasmo dedica su escrito al hijo de un noble, tiene en mente a todos los niños, sea cual sea la condición de éstos. Es ésta una de las grandes diferencias en relación con los textos medievales, habitualmente destinados a jóvenes o adultos. Esta obra menor de Erasmo aparece cuando Europa se encuentra en un periodo de transición. El autor responde con su escrito a la necesidad de nuevas referencias sociales en ese tiempo de incertidumbre (Elias, 1987:118).

A Erasmo le siguen los *Diálogos* de Juan Luis Vives (1492-1540). Publicados en 1538, son una pequeña colección de temas aptos para el estudio del latín en los que, recurriendo al diálogo platónico como método expositivo y didáctico, se incluyen aspectos relativos a la comida, el saludo y el tratamiento a otras personas. De nuevo, el destinatario vuelve a ser el infante, circunstancia que revela la atención que presta Vives a las capacidades y aptitudes propias de cada alumno apostando por una renovación de las enseñanzas frente a la artificiosidad escolástica. El carácter distintivo del texto estriba en la vindicación que realiza el autor de la figura burguesa del hombre de letras frente al arquetipo medieval del caballero-guerrero. Además, hubo de acometer aquí una renovación léxica del latín acorde con las nuevas realidades renacentistas que afectan a todos los órdenes de la vida de los hombres. Se trata de una publicación ampliamente utilizada en la enseñanza de esta lengua a lo largo de toda Europa -en Francia, Alemania, Inglaterra o Polonia el recurso al mismo fue habitual- y conoció reimpresiones varias en diferentes ciudades europeas (Colonia, París, Lyon, Venecia, Barcelona o Madrid). Solía presentarse en la página izquierda la versión latina y en la derecha la traducción al idioma correspondiente. En español aparece traducido por primera vez en 1723 dando una idea de la vigencia del latín como vehículo transmisor de la cultura frente a las lenguas romances (Alcina, 1988:xxxi).

Tras Erasmo y Vives aparece la figura de Lucas Gracián Dantisco (1557-1600) y su *Galateo Español*, publicado en el año 1593. Gracián Dantisco, que formaría parte de la secretaría de lenguas y cifras de Felipe III, realiza aquí una adaptación del célebre manual *Tratado de las costumbres* de Giovanni Della Casa. El destinatario no es estrictamente el infante sino el adulto interesado en el conocimiento y práctica de las buenas maneras: la gente 'curiosa', el gentilhomme, el cortesano o el 'galateo' -expresión esta última que no se generalizó en España- cuyas cualidades se supeditan a lograr el agrado de los demás. Si en otros países europeos sí se efectuaron traducciones fidedignas, en España contamos con una adaptación que sigue en lo esencial el modelo



italiano sin que ello signifique que no pueda hablarse de peculiaridades del texto español. Gracián Dantisco rebaja el tono humanista y la referencia a los clásicos de Della Casa y adapta con amplia libertad. Se muestra escasamente sensible a las referencias literarias cultas y añade apartados - sobre juegos, palabras afectadas, novelas, cuentos y poesías- no incluidos en el texto italiano. El *Galateo Español*, desde el momento de su publicación, contó con numerosas reediciones: antes de que termine el siglo ya se había reeditado tres veces (1595, 1598 y 1599), nueve fueron las reediciones del siglo XVII (1601, 1603, 1607, 1616, 1621, 1632, 1637, 1664, 1680) y siete las del XVIII (1700, 1722, 1728, 1746, 1769, 1789, 1796) (Montandon, 1995:110-111). Por último, seis años más tarde que el *Galateo Español* aparece la obra *Documentos de la Buena Crianza* (1599) de Francisco de Ledesma. Está escrita en forma de coplas buscando con ello facilitar la memorización para que de esa manera resulte más sencilla la transmisión oral de los preceptos de buena conducta. En este caso sí que se orienta al niño como receptor, que aunando buena crianza y humildad, conseguirá iluminar su niñez. Crianza y humildad encubren las faltas y enseñan al niño a comportarse durante sus paseos, la comida y la misa. Su intención didáctica es complementada con salmos, romances y canciones que el niño puede memorizar. Cuenta con diferentes reediciones que llegan hasta el siglo XIX (1771, 1778, 1788, 1813, 1825, 1839, 1844, 1846) (Montandon, 1995:111, 134,148)

## 2. El imposible concepto de civilidad

Norbert Elias denomina código de la civilidad al código de comportamiento que recorre el siglo XVI y primer tercio del siglo XVII. Esta denominación parte de una pequeña obra de Erasmo de Rotterdam: *De la urbanidad en las maneras de los niños*<sup>192</sup>. En este tratado sobre buenas maneras se exponen los preceptos básicos que componen este código que viene a sustituir al de la cortesía bajomedieval.<sup>193</sup> El manual de Erasmo constituye un modelo de referencia y una fuente de inspiración para otros

---

<sup>192</sup> El título original en latín es *De civilitate morum puerilium*.

<sup>193</sup> Elias (1987:99-105) es quien señala la trascendencia de esta obra a la hora de ilustrar el cambio habido en las pautas de conducta entre el bajomedievo y el inicio de la Edad Moderna. Jacques Revel (2001) dedica en el volumen III de la *Historia de la vida privada* de Àries y Duby (2001) un capítulo, "Los usos de la civilidad", al estudio de la obra de Erasmo, analizando sus caracteres y repercusión. Son de consulta indicada también Bierlaire (1978), en donde se efectúa una detallada descripción de las ediciones y los lectores que tuvo esta obra de Erasmo, y De la Fontaine Verwey (1971), primer trabajo sobre el manual de Erasmo.

muchos autores que tras él se inician en la enseñanza del decoro, la compostura y los modales.

En los reinos hispánicos peninsulares, al código de comportamiento que atraviesa el siglo XVI y penetra en el XVII no puede llamársele de la civilidad. El de civilidad es un término que no logra imponerse en España y ante esto, persiste el uso del vocablo *cortesía*. La utilización del término cortesía no implica que los preceptos y contenidos que bajo este término se engloban sean los mismos que tuvieron vigencia durante el periodo bajomedieval. Antes bien, los contenidos experimentan cambios a lo largo del siglo XVI y parte del XVII en relación con los contenidos bajomedievales aunque la palabra que se emplee para englobarlos continúe siendo la misma. Esto es, los tratadistas hispanos asumen la preceptiva de la civilidad bajo una etiqueta distinta; en este caso, bajo la palabra cortesía. Insistimos en que se trata de una cuestión que sólo afecta a la etiqueta con la que designamos el código; una cuestión referida exclusivamente al modo de llamarlo.

*De la urbanidad en las maneras de los niños* es una obra, pese a estar escrita en latín, conocida y difundida entre la nobleza española.<sup>194</sup> Mas su influjo fue quizá menor que en otros países europeos. Lo cierto es que este opúsculo de Erasmo aterriza en España cuando la ola erasmiana, que Marcel Bataillon sitúa entre 1527 y 1533, ya ha pasado.<sup>195</sup> Existen tres reimpresiones de la obra posteriores a esa ola: Valencia en 1544 y 1552, y en Barcelona, en el año 1568.<sup>196</sup> Este retraso podría explicar en parte el no

---

<sup>194</sup> *De la urbanidad en las maneras de los niños* se inscribe en España en el marco de una sociedad lectora. Víctor Infantes (1999:33-42) habla de sociedad lectora una vez que a) una gran mayoría de la población sabía leer o como mínimo entender los caracteres que aparecían impresos en diferentes publicaciones, b) creció en este tiempo y de forma progresiva la producción de libros, c) surgen impresiones tipológicamente destinadas a una masa lectora general no diferenciada según el tema o la extensión de las obras y d) se incrementa la cantidad de impresiones "menores" (relaciones de sucesos, pliegos, edictos, informaciones, sermones, alegaciones...) que por su brevedad debieron facilitar la lectura de un número mayor de personas. Tal marco viene a contradecir el tópico del analfabetismo como elemento esencialmente caracterizador de este tiempo en lo relativo a la lectura, la escritura y la instrucción. La calificación de la sociedad española del XVI como sociedad lectora la desarrolla Víctor Infantes en el capítulo "La educación, el libro y la lectura". El propio Víctor Infantes ratificó en su ponencia "Las primeras letras de la aristocracia renacentista (o la nobleza también sabía leer)" dentro del Seminario "Modelos de vida en la España del Siglo de Oro: el noble" (Madrid; Casa de Velázquez; 23-24 de abril de 2001) que los nobles españoles conocieron y leyeron el texto de Erasmo. Esta misma ratificación aparece por escrito en su capítulo "La educación, el libro y la lectura". Cfr. Infantes (1999:16). Sobre libros y lectores es pionero para España el trabajo de Chevalier (1976).

<sup>195</sup> Según Marcel Bataillon (2000: 149-150, 158-161 y 167-170), a ningún país de Europa como a España llegó con más amplitud y potencia la obra de Erasmo. Sus obras fueron traducidas y leídas por letrados, humanistas y lectores en general cuyas inquietudes excedían lo literario y se aventuraban en lo especulativo y ensayístico. Pese a que sus obras estuvieron incluidas en el Índice Romano de libros heréticos prohibidos, la Inquisición española trató con moderación a Erasmo puesto que siempre anduvo más ávida de perseguir a los seguidores y simpatizantes de Lutero.

<sup>196</sup> Así lo indica Julia Varela (1985:89) en su comentario a *De la urbanidad en las maneras de los niños*.

arraigo del término 'civilidad' en España: el texto de Erasmo que portaba este término - *De la urbanidad en las maneras en los niños*- fue reimpreso con posterioridad al momento álgido del erasmismo en España. Con todo no es ésta la razón principal que explicaría la falta de arraigo de dicho término.

. Siguiendo a Margherita Morreale (1959:110-113), entiendo que los motivos que explican la falta de arraigo del término civilidad tienen menos que ver con esta obra de Erasmo que con otra, también crucial en el terreno de las buenas maneras: *El Cortesano*, de Baltasar de Castiglione (Castiglione, 1984). También *El Cortesano* portaba en sus páginas el término civilidad.

En esta obra, publicada en el año 1507, un conjunto de personajes conversa acerca de las cualidades que debe reunir el perfecto cortesano. *El Cortesano* tiene una acogida extraordinaria en España (Burke, 1998:75-76; 164-165). Juan Boscán lo traduce al castellano en el año 1534. A partir de esta traducción puede explicarse el porqué de la inexistencia en España de la civilidad como término que designe el código de comportamiento propio de esta época.

La palabra civilidad pertenece al campo semántico de la palabra ciudadano. Ciudadano aparece en español como traducción de la palabra latina *civis*. En español, ciudadano alude exclusivamente, en este tiempo, al habitante de la ciudad o al morador de reinos y pueblos; esto es, posee un sentido netamente topográfico y descriptivo. En modo alguno porta un ideal cívico-político como ocurre en el caso de Castiglione, quien a la hora de escribir, no puede sustraerse al influjo del humanismo cívico; tradición de pensamiento sociopolítico desarrollada por repúblicas italianas como Florencia, Génova o Venecia. En Italia, ciudadano trasciende lo topográfico-descriptivo y alude a un arquetipo de ser humano que se realiza a través de la participación política.<sup>197</sup>

La civilidad, en el caso italiano, conectaría las buenas maneras como vehículo para lograr una sociabilidad pacífica, dinámica y participativa con la consecución del bien común en los asuntos públicos gracias a la participación política de los ciudadanos.<sup>198</sup> Por tanto, en Italia, la civilidad, aparte de referirse a una conducta correcta y decorosa atesora también una impronta política y cívica. De esta manera lo entiende Castiglione cuando escribe *El Cortesano* y emplea las palabras civilidad y ciudadano.

---

<sup>197</sup> Acerca del humanismo cívico son de consulta básica Pocock (2002), Skinner (1985,1986) y entre nosotros Béjar (2000).

<sup>198</sup> La conexión entre las maneras que propugna la civilidad y el logro del bien común a través de una sociabilidad participativa es estudiada por Becker (1988) desde una perspectiva histórica para el caso de

Sin embargo, Boscán no puede traducirlas siendo absolutamente fiel a los contenidos y sentido a los que aluden cuando las palabras civilidad y ciudadano son utilizadas por Castiglione. En España no existe el referente político del humanismo cívico y a esa carencia se debe el que la palabra ciudadano sea exclusivamente de carácter topográfico y descriptivo. El ideal cívico, en España, queda oscurecido por la preponderancia del ideal caballeresco y de las armas además de por la primacía del cristianismo y su concepto de contemplación, opuesto al concepto de vida activa y participativa que enarbola la tradición del humanismo cívico.<sup>199</sup> La palabra civilidad en España carece del sentido cívico que tiene en el original de Castiglione. A esta carencia de sentido cívico se le une el hecho de que en el texto de Boscán los términos 'civil' y 'civilidad' vienen a significar, sorprendentemente, 'vileza' y 'crueldad' (Morreale, 1959:112, nota 1).<sup>200</sup> Es evidente que ambos significados parecen no ser los más adecuados como denominación de un código de buenas maneras. Que 'civil' y 'civilidad' estuviesen negativamente connotados condujeron a Boscán a evitar sendas palabras en la traducción.

Luego entonces cabe hablar de un doble motivo que explica el imposible arraigo del término civilidad en España. En primer lugar, el término civilidad es originariamente portador de un ideal cívico-político republicano del que en la España de la monarquía y el imperio colonial no existen referencias. En segundo lugar, el término civilidad, en la traducción que Boscán efectúa de *El Cortesano*, conlleva una significación peyorativa que hace inviable su utilización como término identificativo de un código de conducta que persiga la depuración y corrección del comportamiento.

Ambos motivos impiden hablar de civilidad en España y designar con esa etiqueta el código de comportamiento vigente durante el siglo XVI y comienzos del XVII. Por tanto, me referiré a este código como código de la cortesía moderna ya que la palabra cortesía continúa usándose en el periodo al cual aludimos. Mas no es la misma cortesía que la bajomedieval: sus contenidos han experimentado variaciones siendo ésta la razón

---

la Toscana italiana e Inglaterra. Esta misma conexión, aunque desde una óptica afín a la filosofía política es analizada por Shills (1997).

<sup>199</sup> La tradición de pensamiento que define al hombre como ciudadano bebe, aparte de las repúblicas bajomedievales y renacentistas italianas, de la propia república romana. Al respecto dice Morreale (1959:113): "Así, de la traducción desaparece una de las palabras clave del legado espiritual de Roma, cuya ausencia no sólo es muy significativa para la época, sino que tiene, en mi sentir, una repercusión histórica de siglos en la autoconsciencia y autodeterminación de los españoles".

<sup>200</sup> Morreale (1959:112-113, nota a pie de página nº 2). muestra cómo en la poesía de Boscán la palabra 'civil' aparece con las acepciones de 'cruel' y 'fiero': "con un civil y mentiroso trato" o "de nonada os vendrá un civil despacho" son algunos de los versos que de Boscán recoge Morreale para ilustrar tal circunstancia.

por la que la califico de moderna. En definitiva, es el código de la cortesía moderna el que discurre a lo largo del siglo XVI adentrándose también en el primer tercio del siglo siguiente.

### 3. La cortesía moderna

El código que he llamado de la cortesía moderna abarca el siglo XVI y, aproximadamente, el primer tercio del siglo XVII. Sustituye al código de la cortesía bajomedieval y expresa la transición desde el mundo caballeresco típico del medievo hasta el mundo progresivamente pacificado de las primeras cortes urbanas relativamente fijas. La cortesía moderna, al igual que su predecesora bajomedieval, hace gala de una vocación moral que se manifiesta en un triple ámbito: en la necesaria y coherente ligazón que debe existir entre la exterioridad del ser humano -manifestada mediante las buenas maneras- y la disposición moral de su fuero interno; en su elección del infante como destinatario principal de los preceptos que propone a fin de instruirlo rectamente y en el modelo de sociabilidad que pretende instituir. Por tanto, la cortesía moderna no es simplemente preocupación por una cuidada apariencia o por unos modales depurados sino que más allá de esto alberga también un propósito de naturaleza moral. Comentaré a continuación cada uno de estos ámbitos.

La cortesía moderna fusiona la vertiente ética y estética de la conducta; esto es, al igual que sucedía con el anterior código, supone que las maneras son indisociables de la moralidad. Unas maneras adecuadas y decorosas son la señal inequívoca de que quien las posee hace gala, por añadidura, de una correcta ordenación moral.<sup>201</sup> El decoro en el comportamiento ha de avenirse con un espíritu bien compuesto: a través de las formas se vislumbra la calidad de ese espíritu.

El código de la cortesía moderna entiende que la interioridad -el ánimo, el fuero interno, el espíritu, el alma- y la exterioridad -el comportamiento visible- se hallan directamente vinculados. Semejante vinculación es la responsable de que las maneras resulten moralizadas. El cultivo de las buenas maneras por sí mismas no hace sino desvirtuar y rebajar a la persona. Juan Luis Vives ilustra esa ligazón entre maneras y moral además de criticar a aquellos que descuidan el espíritu en nombre de unas formas elegantes:

---

<sup>201</sup> Chartier (1993:254) abunda en esta idea de la conducta como indicio seguro de las cualidades del alma y el espíritu.

"Flexíbulo: [Refiriéndose a las maneras] Todas esas cosas no son sino señales exteriores por las que se colige que dentro de ti hay algo que te hace amable; pero ninguno estima aquellas cosas por sí mismas. Porque si dejas el entendimiento inculto y silvestre, cuidando no más que del aliño y compostura del cuerpo, de hombre te conviertes en bruto" Vives (1959:133).<sup>202</sup>

Así pues, las manifestaciones corporales en general y, dentro de ellas las buenas maneras, son expresión y traducción del ordenamiento moral interno de la persona. El comportamiento visible y la disposición interna de cada cual se encuentran estrechamente vinculados de tal modo que cabe pensar, en tanto las manifestaciones corporales sean expresión de la interioridad, en la posibilidad de reformar la disposición moral interna de una persona ajustando, regulando y perfeccionando sus propias manifestaciones corporales en general y las maneras en particular. De este modo, las buenas maneras asumen un cometido de peso que no sería otro que el de reformar a través de ellas la disposición moral de una persona.<sup>203</sup> Se preconiza la concordancia entre la interioridad y la exterioridad. La existencia de discordancia o tensión revela en una persona la ausencia de escrúpulos morales. Esa persona estaría actuando de un modo que en nada concuerda con su interioridad; estaría mintiendo a todos aquellos que le rodean. La mentira no tiene cabida en este código. En *Galateo español* es condenada porque embriaga el oído y el entendimiento. Incluso se corre el riesgo, a fuerza de oírla, de que pueda tornarse verdad para quien la escucha (Gracián Dantisco, 1968:126). En el ámbito de las buenas maneras, la mentira más habitual es el fingimiento: mediante las formas dejar ver o hacer creer algo que no es verdad. En otras palabras; apostar por la apariencia. La apariencia, según el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611) del lexicógrafo Sebastián de Covarrubias (1539-1613), es "lo que a la vista tiene buen parecer y puede engañar en lo intrínseco y sustancial" (1979:130). El fingimiento y la apariencia no se entienden el uno sin el otro siendo ambos enfrentados y combatidos por la cortesía moderna. Vives, de nuevo, advierte los riesgos que lleva aparejado el fingimiento:

"Flexíbulo: Luego no es lo mismo fingir modestia que sentirla. Lo fingido, alguna vez se descubre o manifiesta; lo verdadero permanece siempre.

---

<sup>202</sup> Erasmo (1985:19) se manifiesta en términos similares: "*Pero aunque es cierto que aquel decoro exterior del cuerpo procede de una alma bien compuesta, por descuido de los preceptores vemos que sucede a veces que esta gracia hemos de echarla en ocasiones de menos en hombres de bien y muy letrados*".

<sup>203</sup> Cfr. Revel (2001:170) para una interpretación convergente.

Fingiendo modestia, alguna vez en público o privado harás o dirás inadvertidamente -que no siempre serás dueño de ti mismo- algo con que declares el fingimiento y cuantos lo conozcan te aborrecerán tanto y aun más cuanto antes te amaron" (Vives, 1959:135).

La perfecta concordancia entre la exterioridad y la interioridad así como la superación de la mentira y el fingimiento se logran a través de la *gracia*. *El Cortesano* de Castiglione es la mejor vía para acceder a este concepto<sup>204</sup>. La gracia se refiere a una suerte de término medio entre el cuidado y el descuido en la conducta personal. El esfuerzo que puede suponer comportarse con arreglo a los preceptos de la cortesía moderna ha de quedar recubierto con un velo de despreocupación en el momento de actuar de tal modo que se genere la impresión de que la conducta es natural, que no es aprendida y que, por tanto, es consustancial a la persona y a su naturaleza. En el campo de las buenas maneras, la gracia prescribe un comportamiento en el que resulta vetado todo aquello que haga pensar a los demás que las maneras son fruto de un arduo trabajo personal. La gracia encubre el esfuerzo haciendo de la conducta cortés una conducta cuasi-natural:

"[...] por eso se puede muy bien decir que la mejor y más verdadera arte es la que no parece ser arte; así que en encubrilla se ha poner mayor diligencia que en ninguna otra cosa; porque es en el punto que de descubre, quita todo el crédito y hace que el hombre sea de menos autoridad" (Castiglione, 1984:103).

En *El Cortesano* se afirma que la gracia se transmite a través del linaje. Se trata de un don que se adquiere con el nacimiento y que viene avalado por generaciones de antepasados que unieron la gracia a unas maneras pulidas; antepasados por ello merecedores de elevados niveles de estimación social. La transmisión de la gracia mediante el linaje impide que ésta pueda ser aprendida o enseñada. Puede contemplarse, eso sí, materializada en la persona que la posee mas es de imposible aprendizaje. Desde esta óptica, la gracia sólo puede ser innata y patrimonio de personas pertenecientes a linajes distinguidos.

En cambio, Erasmo maneja implícitamente una noción de gracia que ignora lo innato y el buen linaje. Sus recomendaciones no observan distinción entre los hombres con o sin linaje distinguido; son recomendaciones que se extienden a todo el mundo,

---

<sup>204</sup> Al respecto véase un tratamiento filosófico de la cuestión de la gracia en Saccone (1983). Básico resulta el abordaje que en relación con los modales efectúa Capitán Díaz (1989) de *El Cortesano*.

que cualquier persona, ya sea de alta o baja cuna puede satisfacer.<sup>205</sup> De esta guisa se aproxima indirectamente a la noción de gracia al recomendar un aparente descuido en la conducta. Así, dice: "que admiren otros: tú mismo no sepas que vas bien vestido" (Erasmus, 1985:41). La contemplación vigilante que uno mismo puede ejercer sobre sí en el vestir elegante podría revelar que para la persona no es algo natural vestir así. La gracia es el elemento que permite eludir esa autovigilancia sospechosa sobre la conducta y consigue que ésta devenga en natural, no forzada y "graciosa".

Independientemente de que se atienda a Castiglione o a Erasmus, en ambos autores la gracia se erige en elemento de naturalización de la conducta e instrumento capaz de entretejer los rasgos físicos y morales de una persona. Como elemento de naturalización de la conducta permite huir de la afectación. La afectación es, según el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias, "el cuydado extraordinario y demasiada diligencia que uno tiene o en palabras o en atavío o otra qualquier cosa. Y afectado, el notado deste vicio, especialmente en el hablar y pronunciar lo que dize, si se escucha" (Covarrubias, 1979:46). La gracia posibilita que las maneras de las personas no sean afectadas cultivando el desprecio, ese "cuidadoso descuido" en la conducta que indica que tras las buenas formas de alguien no se esconde un esfuerzo realizado para adquirirlas. Un esfuerzo evidente o un cuidado excesivo por comportarse decorosamente mutila la gracia que ha de impregnar las buenas maneras:

"Por eso tengo por determinado que esta facha de afetación o desordenado deseo de parecer bien no está menos en el descuido que en el cuidado, si entrambas cosas ecceden y pasan el medio" (Castiglione, 1984:104).

La autovigilancia constante sobre las maneras es un indicio evidente de que éstas no resultan ejecutadas con naturalidad y lo que no es ejecutado naturalmente comporta algún tipo de esfuerzo. El esfuerzo también revela inseguridad en quien actúa por cuanto no sabe nunca en última instancia si obra o no correctamente. Aquel cuyo comportamiento es "gracioso" en momento alguno deja traslucir inseguridad en sus maneras.

Como instrumento capaz de entreverar los rasgos morales y físicos de una persona, en definitiva, capaz de entreverar la interioridad y la exterioridad, la gracia

---

<sup>205</sup> Señala Erasmus (1985:77): "A quienes les tocó en suerte ser de buena cuna, deshonoroso les es no responder a su linaje con sus maneras; aquellos que Fortuna quiso que fueran plebeyos, de condición humilde y aun campesina, con más empeño aún les toca afanarse en que aquello que la suerte les rehusó lo compensen con la elegancia de sus maneras. Nadie puede para sí elegir padres o patria; pero puede cada cual hacerse su carácter y modales". (Énfasis mío).



permite que las personas no incurran en la mentira. Unas maneras aparentemente adecuadas desprovistas de gracia transmiten a los demás que la persona está actuando en el sentido literal de la palabra. Es decir, que sus maneras no revelan su auténtica interioridad; que se está disfrazando de apariencias a la vez que engañando: "Los ademanes y costumbres y otras cosas que apenas tienen nombre dan señal de la calidad de aquél en quien se ven" (Castiglione, 1984:166).

El sentido moral de la cortesía no sólo se avista en la fusión que pretende entre la ética y la estética del comportamiento. También puede rastrearse ese sentido atendiendo al que es, teóricamente, destinatario principal de las enseñanzas de los tratadistas: el infante, el niño de edad comprendida entre los siete y los doce años.<sup>206</sup> El destinatario de los preceptos de buenas maneras queda en este caso mejor identificado que durante el bajomedievo, donde los preceptos se dirigen indistintamente a jóvenes y a adultos. Para la cortesía moderna, el receptor principal de sus consignas ha de ser el infante y para él se confeccionan tratados de buena conducta. Los textos bajomedievales se dirigían a un receptor difuso. Igual podían estar escritos para jóvenes que para adultos. Ahora ese receptor tiende a concretarse y no será otro que el niño, aún no maleado y en consecuencia terreno virgen en el que sembrar con mayores visos de éxito los preceptos de las buenas maneras.

El niño cobra a partir del siglo XVI una importancia que jamás tuvo durante el bajomedievo. Ariès señala que desde este tiempo puede comenzar a hablarse del sentimiento de la infancia. El sentimiento de la infancia se refiere a la toma de conciencia de la particularidad infantil; a la preocupación por el niño como preocupación moral. Por tanto, este sentimiento excede el simple afecto por el niño. Se trata de una preocupación por su formación integral, por todos y cada uno de los aspectos que resultarán decisivos en el desarrollo de su vida (Ariès, 1987:57-77).<sup>207</sup> Juan de Mariana (1536-1623), en el manual que escribió destinado a la educación del futuro Felipe III y que fue publicado en 1599, ratifica con estas palabras la ambición educativa presente en el arranque de la Edad Moderna: "En la semilla está la esperanza de la mies; en la educación de la niñez, la felicidad de toda la vida" (Mariana, 1981:134).<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Revel (2001:171-172) identifica al infante como receptor principal del código.

<sup>207</sup> Flandrin (1984:123-152; 157-166) relaciona este sentimiento de la infancia con la procreación y la sexualidad en el matrimonio y el ámbito familiar.

<sup>208</sup> Acerca de este tipo de publicaciones destinados a la educación del príncipe véase Galino Carrillo (1948).

El niño nace sin defensas y eso justifica su instrucción.<sup>209</sup> Es maleable y en consecuencia, capaz de asumir cualquier contenido que se le enseñe. La literatura de la época lo denomina metafóricamente "cera blanda", "arcilla húmeda", "odre nuevo", "campo baldío", "agua que va donde la llevan" poniendo el acento en esa maleabilidad. Tal maleabilidad hace posible que tengan en él fácil arraigo enseñanzas conducentes a convertirlo en mejor persona, tanto en su fuero interno como en la manifestación externa de este fuero vía conducta. Del mismo modo que estas enseñanzas benignas tienen cabida en él, pueden tenerla otras muchas moral y estéticamente menos saludables: "Tan es verdad que son los cuerpecillos tiernos semejantes a las plantas, que, a cualquier forma que la horquilla o cordel las doblegare, así crecen y en ella se endurecen" (Erasmus, 1985:33). Ser conscientes de la maleabilidad del niño torna un poco más urgente la necesidad de instruirlo adecuadamente atendiendo a sus propias capacidades. La cortesía moderna tiene en mente esa urgencia educativa con la intención de procurar una persona ética y estéticamente bien dispuesta.

El interés por la educación del infante revela la vocación moral de la cortesía moderna, esto es, su pretensión de formación, mediante preceptos sobre buenas maneras, tanto de la exterioridad como de la interioridad. La consecuencia directa de esta pretensión es el logro de una sociabilidad dulcificada. Las buenas formas traducen un ánimo bien dispuesto y así, los hombres pueden conseguir la benevolencia de sus congéneres gracias a las cualidades interiores que se vislumbran a través de una conducta cuidada. De esta manera, los contactos entre las personas quedan mediados por la cortesía como factor capaz de dulcificar y armonizar la convivencia. La cortesía moderna, en su intento por lograr una sociabilidad amable y pacificada, propone un lenguaje gestual que a las personas resulte reconocible y aceptable. Se evita así que se desarrolle una sociabilidad opaca que limite la libre circulación de signos corporales o que favorezca el ocultamiento, la distancia o el resquemor entre los hombres. La sociabilidad que propugna la cortesía moderna se basa en el aprendizaje de un código de buenas maneras no centrado en la particularidad o 'intimidad' de cada cual sino en el desarrollo de aptitudes sociales que, aunque requieran esfuerzo y trabajo sobre uno

---

<sup>209</sup> En la instrucción de los niños, ante todo la de los pertenecientes al estamento noble, es fundamental la figura del ayo como preceptor y tutor del infante. Antonio de Guevara en su obra *Relox de Príncipes*, publicada en el año 1529, fija su atención en esta figura. Es el ayo quien se preocupa de la adquisición por parte del discípulo de las formas correctas así como de que éste erradique sus vicios. Debe actuar desde la más tierna infancia "*porque los árboles, quando son pequeños y tiernos, más necesidad tienen de podaderas que corten las ramas superfluaas, que no de muchas cestas para coger sus fructas*". Guevara

mismo, siempre se orienten al desarrollo de un vínculo saludable y fructífero con el prójimo.<sup>210</sup> Los encuentros entre las personas, y sobre todo aquellos que se producen con ocasión de actos sociales, son el mejor exponente de este tipo de sociabilidad que predica la cortesía moderna.

En un convite, por ejemplo, resulta preciso adoptar pautas de comportamiento conducentes al logro de una situación agradable. Para ello, es necesario que impere la cordialidad y se imponga un cierto tono festivo y alegre enjugando los asistentes "las penas" antes del convite. Erasmo lo advierte claramente: "En el convite ni es bien estar triste ni entristecer a nadie". Gracián Dantisco en *Galateo español* se extiende más al respecto:

"Por donde en los regozijos y fiestas, ni en las comidas, no se deven contar historias melancólicas de plagas, muertes, infortunios ni pestilencias; ni se haga memoria o recuerdo de materia dolorosa; antes, si alguno huviese caído en contar algo desto, se debe por buena y dulce manera desviar aquella tal plática, y ponelles en las manos otro sujeto más conveniente y alegre" (Gracián Dantisco, 1968:123).

La cortesía moderna defiende un modelo de sociabilidad amable e ingenua en comparación con la que propone el código que le sigue, el de la prudencia, destinado al cortesano que quiere medrar en la corte. La cortesía moderna condena la mentira y en consecuencia, el fingimiento. No se trata de fingir alegría sino de cultivar una predisposición favorable al encuentro entre las personas y a que este encuentro devenga en algo armónico y agradable. He calificado de ingenua y amable la sociabilidad que fomenta la cortesía moderna porque este tipo de recomendaciones -mostrarse alegre- no responden a una concepción defensiva y estratégica de los contactos entre las personas, como ocurrirá en el caso del código de la prudencia. En el caso de la cortesía moderna, unas formas inadecuadas no serán nunca motivo absoluto de desaprobación social de la persona que las haya exhibido. Antes bien, se ha de mostrar condescendencia ante los fallos que puedan presentar las personas en sus maneras. Estos fallos no son corregidos en público sino que las correcciones tienen lugar exclusivamente ante el interesado. Una corrección en público supondría dejar en ridículo a una persona, degradarla socialmente señalando a los demás sus errores en las maneras. Los errores deben ser tolerados,

---

(1994:602). Varela (1983:28-49 y 83-104) consigna este notable interés presente en la época por la educación del niño.

<sup>210</sup> Comparto esta interpretación moral en el ámbito de la sociabilidad con Revel (2001:173).

máxime aquéllos que son alumbrados por la inexperiencia. Este margen de condescendencia contribuye, de nuevo, a generar un tipo de contactos sociales más distendidos y relajados.<sup>211</sup> En boca de Erasmo, "sienta bien a la convivial compañía la libertad" (Erasmo, 1985:63); libertad referida a la condescendencia para con los fallos de los demás en sus maneras. Cabe pensar que esos fallos que alguien denuncia, al observarlos en otra persona, puedan ser, en otra situación, fallos propios.

La vanidad y el orgullo también pueden echar a perder este tipo de sociabilidad y trato afable entre las personas. Aquellos que se vanaglorian de sus hazañas, linaje o condición siembran la desconfianza entre todos los que les rodean puesto que parecen intentar competir con los demás amén de recordarles que su linaje, condición y hazañas son superiores a los del resto. Con la intención de evitar la quiebra de la sociabilidad que anhela la cortesía moderna, se recomienda el cultivo de la humildad y la modestia. La humildad requiere la represión y el disciplinamiento de la ambición de honores y grandeza. La modestia abunda en esta línea de contención y recuerda que el comportamiento de la persona ha de ajustarse a su propio decoro y a las circunstancias en las que se halla. La conjunción de modestia y humildad impiden que la sociabilidad se resienta. De esta manera queda consignado en *Galateo español*:

"Tampoco es permitido al hombre cuerdo y de valor, tratar luego de la nobleza de su linage, ni de su honra y riqueza y mucho menos alabarse a si mismo de los hechos y valentías suyas y de sus antepasados, ni traellos en plática a cada ocasión, como muchos suelen hazer, que parece que quieren contender con los circundantes; porque si acaso son de menor condición, sería como abatillos, y darles en cara con su miseria o baxe; lo qual desplace mucho a todos" (Gracián Dantisco, 1968:127).

La cortesía moderna continúa la línea de fusión entre ética y estética del comportamiento que ya encontramos durante el bajomedievo. Empero, a diferencia de la cortesía bajomedieval, la moderna tiene en su punto de mira la instrucción del infante en tanto el código anterior se dirigía vagamente al joven en general o al adulto. La instrucción se quiere integral y aunque los manuales de cortesía del siglo XVI se

---

<sup>211</sup> Apunta Erasmo (1985:79): "*Séame dado añadir [...] un preceptillo que a mí me parece casi casi digno del lugar primero: [...] en tanto que tú no cometes falta alguna, fácilmente disculpes las faltas de los otros, y no tengas en menos estima a un compañero por el hecho de que tenga algunas maneras un tanto desaguisadas; pues hay quienes la rudeza de sus maneras la compensan con otras dotes; ni se dan aquí estos preceptos en la idea de que sin ellos nadie pueda ser bueno. Pero si por ignorancia peca tu compañero en algo en todo caso que parezca de cierta importancia, advértírselo a solas y amablemente es de urbanidad*".

concentren mayoritariamente en la adquisición de unas maneras depuradas nunca olvidan poner en conexión a éstas con un espíritu o un ánimo correctamente ordenado. La consecuencia inmediata de la congruencia entre la interioridad y la exterioridad, expresada en unas buenas maneras recubiertas por la gracia, es la consecución de un tipo de sociabilidad amable y pacífica.

#### 4. La justificación de los preceptos

Los preceptos que conforman el código de la cortesía moderna hallan su justificación en la presencia del prójimo y en las coacciones que sobre el comportamiento de la persona impone dicha presencia. El porqué de las normas que recogen los textos de buenas maneras es respondido con un argumento de índole social: la no-ofensa, el respeto y el trato a los demás con arreglo a la condición social de la persona. Este argumento de carácter social constituye el substrato básico de la conducta heterocontrolada; esto es, una conducta cuyo límite y regulación se encuentra en las coacciones derivadas de la presencia de los otros (Elias, 1987:225-229; 453-463).

La continuidad del código de la cortesía moderna y el de la cortesía bajomedieval en el campo de las justificaciones es evidente. Mas la cortesía moderna trae consigo una novedad que marca distancias con respecto a su antecesora bajomedieval; a saber: la justificación de los preceptos construida con el argumento social del respeto y la no-ofensa a los otros crea las condiciones de posibilidad para la separación de las personas; separación expresada tanto física como simbólicamente. Físicamente, promoviendo los preceptos la distancia entre los cuerpos y el desarrollo de determinadas conductas fuera del alcance de los demás. Simbólicamente, propugnando el control del gesto y la palabra. Examinaré a continuación cada uno de los aspectos anteriormente mencionados.

La no-ofensa, el respeto y el trato con y a los demás de acuerdo con la condición social de cada uno emerge como argumento fundamental para justificar la conducta cortés moderna. Las buenas maneras se explican en virtud de este argumento social; argumento congruente con un universo estamental que hace del honor y la estima social sus piedras angulares. El tratamiento y la conducta toman como referencia la posición social propia y la de los demás. Así lo expresa esta coplilla de Francisco de Ledesma,

que busca en la divinidad una justificación última y trascendente para las maneras y el tratamiento:

"Y pues Dios nos ha mandado  
honrémos al que es mayor  
dale tú el debido honor  
según el porte y el estado" (Ledesma, 1599:8).<sup>212</sup>

Debe, pues, dispensarse un trato distintivo y adoptar un comportamiento diferente ante el que ocupa posiciones sociales superiores. No hacerlo es sinónimo de atentar contra el honor, de rebajar el nivel de estimación social que su posición lleva aparejada y en consecuencia enfrentarse al hecho de que esa falta contra el honor deba ser reparada con medios tales como el duelo, la venganza o el destierro. Pero no son únicamente estas medidas coactivas las que impelen a la persona a comportarse según lo establecido por la cortesía moderna.

La creencia en la desigualdad intrínseca de las personas -concretada socialmente en la estratificación estamental- y la convicción de que existen personas cualitativamente superiores o inferiores en virtud de su adscripción social son los elementos que explican el porqué de unas maneras que atienden a la posición social de cada cual. Otra coplilla de Francisco de Ledesma recoge esta noción de buenas maneras ligadas a la distinción estamental, el honor y el nivel de estimación social aplicadas al momento de caminar junto a alguien por la calle:

"Si fuese igual, o menor,  
porque ninguno se ofenda,  
no te pongas en contienda,  
haciéndote tú el mayor.  
Si es mayor, con humildad,  
tú, como persona cuerda,  
pondraste a su mano izquierda  
monstrando minoridad.  
Si es tu amo, ó tu señor,  
ponte un poco más atrás;  
porque si al igual te vás  
quién dirá que él es mayor" (Ledesma, 1599:6-7).

Ha de obrarse teniendo siempre en cuenta el estamento, y dentro de éste, el lugar que uno y los demás ocupan de tal modo que no resulte cuestionada la estimación social

de la que uno o los demás resultan acreedores como consecuencia de su situación estamental.

La mesa vuelve a constituir un espacio privilegiado para observar cómo se materializa este argumento social justificador de los preceptos de la cortesía moderna. Los tratados de buenas maneras modernos denuncian, al igual que sucedía con los bajomedievales, las formas toscas y groseras que podían observarse en el comer y que habían de ser corregidas necesariamente. En *Galateo español* se dice sobre los que engullen en vez de masticar con tranquilidad:

"Esto por cierto no sería comer, si no engullir, los quales emporcando las manos hasta las muñecas, ponen de tal manera las servilletas, que las rodillas de fregar quedan más limpias, con las quales no tienen vergüenza de limpiar muchas veces el sudor, que por la priessa que se dan a comer, les corre de la frente y de la cara y alrededor del pescueço, y a buelta desto se limpian también las narizes" (Gracián Dantisco, 1968:111).

La corrección de la conducta pasa por evitar lo anteriormente expuesto. Se masticará con tranquilidad, la boca se limpiará con una servilleta, los comensales se remangarán para no mancharse con la grasa de la carne, el pan se cortará con el cuchillo, se beberá después de haber masticado, no se sumergirán los dedos en el caldo de los guisos ni se acariciará a los perros mientras se come. Los dientes no se limpiarán con el cuchillo, ni fregándolos con la servilleta ni rascándolos con el dedo. Se impone la utilización del mondadientes aunque la cortesía moderna prescriba un uso distinto al prescrito por la cortesía bajomedieval. Éste comienza a ver restringido su uso en público de tal manera que no resulta conveniente, después de levantarse de la mesa "llevar en la boca el mondadientes o palillo con que se monda, a guisa de páxaro que lleva pajas a su nido, ni sobre la oreja, como barbero" (Gracián Dantisco, 1968:181). Es más, llegan a confeccionarse mondadientes de valiosos materiales; mondadientes que sus dueños cuelgan del cuello y lucen con orgullo. En *Galateo español*, semejante uso es rechazado ya que, entre otras cosas, permite entrever la gula de quien lo porta:

"Y quien trae colgado del cuello el escarvador de dientes, no lo acierta, porque allende de ser un estraño arnés para verle sacar del seno a un gentilhomme, es instrumento de sacamuelas y parecen hombres muy prevenidos para el servicio

---

<sup>212</sup> Cito aquí y en adelante la obra de Ledesma por el año de su publicación original ya que el ejemplar consultado en la Biblioteca Nacional (Ref.:3/24504) únicamente consignaba el lugar y no la fecha en el que fue publicado.

de la gula, que según esto, bien podría tener la cuchara atada también del cuello" (Gracián Dantisco, 1968:181-182).

En las dos citas anteriores relativas a la utilización del mondadientes se observa que uno de los motivos que se aducen en contra de su uso incorrecto es que cuando la persona se vale de él indebidamente guarda semejanza con un "barbero" o "sacamuelas", profesiones ambas socialmente merecedoras de bajos niveles de estimación.

Las maneras se encuentran estrechamente vinculadas a la presencia de los demás, a la posición social que éstos ocupan y en consecuencia, al honor que detentan por mor de su adscripción social. Las buenas maneras comprometen públicamente a la persona y es la salvaguarda de su honor lo que se pone en juego cuando la persona muestra sus formas ante los demás. Francisco de Ledesma enseña cuál debe ser la conducta adecuada que se observe en la comida:

"El pan, carne, y otra fruta,  
con dos dedos tomarás;  
y con tres también podrás  
que con cinco es cosa bruta.  
El caldo, si está caliente,  
no lo refríes soplando  
ni lo bebas demasiado  
que causa risa a la gente.  
Y no chupes algún hueso  
ni le golpees ruidoso,  
que dirán, que eres goloso  
y muy inquieto, y travieso.  
Sácale los tuetanillos  
con cuchillo, ó sacador  
y guárdate por tu honor  
de comer con dos carrillos" (Ledesma, 1599:12).

Unos modales decorosos entroncan directamente con el rango social que posea tanto quien exhibe esos modales como aquéllos que actúan como espectadores de los mismos. El rango social es la variable que explica por qué unas mismas maneras son tenidas por correctas o incorrectas dependiendo de la posición social y el nivel de estimación a ella asociada que posean las personas que rodean a quien actúa. Unas maneras distinguidas son propias de quienes se encuadran en posiciones sociales elevadas y merecen niveles altos de estimación social. Éstos relajarán sus formas cuando se encuentren ante personas de rango social inferior pudiendo esta circunstancia significar dos cosas. Por un lado, las maneras se relajan porque quien se encuentre



delante, debido a su adscripción social, sea tan inferior que no comprometa en nada el nivel de estimación social que presenta quien descuida ligeramente sus formas. Por otro lado, esa relajación de las maneras ante los más bajos socialmente es una muestra de confraternización y de proximidad afectiva. Es, pues, el rango social el elemento que permite comprender por qué unas mismas maneras son desigualmente valoradas en términos de corrección o incorrección. Por ejemplo, una compostura incorrecta en la mesa por parte de quien se esperan unos modales distinguidos revela, ora su desprecio hacia quienes están delante, ora su aprecio por ellos. Véase, al respecto, la siguiente cita que extraigo de *Galateo español*:

"Tampoco se debe estar de codos en la mesa, ni en las sillas muy recalcados y brincándose, porque semejantes cosas no se suelen hazer sino entre aquellas personas que el hombre no respeta. Verdad es que si un señor hiziesse esto delante de sus criados, o en presencia de algún amigo de menor condición que él, no mostraría sobervia, sino amor y amistad" (Gracián Dantisco, 1968:113).

Dentro del código de la cortesía moderna, las maneras remiten invariablemente a la presencia coactiva de los demás. Esta presencia, sin embargo, no tiene por qué ser física; no tiene por qué darse en realidad sino que también puede ser imaginada. En determinados comportamientos que tienen lugar al margen de la presencia física de los demás, éstos pueden ser evocados a modo de coacción que regula y ordena la conducta. La presencia imaginada de los demás es la que encauza el conjunto de conductas que las personas desarrollan a solas, sin estar expuestas a la mirada de nadie. En caso de que a solas la persona obre de manera contraria a lo dictado por la cortesía, la evocación del prójimo generará una vergüenza análoga a la que experimentaría en persona en el supuesto de que fuese contemplada realmente por los demás obrando de ese modo.

Esa vergüenza es motivada por la conciencia de que comportamientos contrarios al decoro y la cortesía son desaprobados socialmente y desencadenan un descenso en el nivel de estimación social. Así, el código de la cortesía moderna persigue que las personas eviten conductas a solas que de ser vistas por los demás comportarían descrédito y desprestigio social. Lo fundamental es no tener motivos para avergonzarse uno mismo en el hipotético caso de que las conductas "privadas" resultasen públicamente expuestas. Erasmo, en este mismo sentido, sostiene que a la hora de comportarse "lo más seguro de todo es no dar en ti cabida a nada de la que te haya de dar vergüenza si sale a la luz" (Erasmo, 1985:73).

Para justificar los preceptos que propugna la cortesía moderna se recurre a la coacción que implica la presencia, real o evocada, del prójimo como observador y evaluador de las formas. Esa presencia, y de un modo más claro la evocada, supone ir tomando conciencia progresivamente de que la conducta puede o no ser observada por los demás y de que las maneras, a solas, han de ser congruentes con las maneras mostradas en público. Empero, simultáneamente, esta toma de conciencia permite que se advierta la necesidad de comenzar a distinguir entre actividades de las que sí pueden ser testigos los demás y otras que deben mantenerse alejadas de su mirada. La cortesía moderna comienza a apuntar claramente la diferenciación entre las maneras que poseen las personas a solas y aquéllas exhibidas en público a la vez que apuesta por el confinamiento en soledad de ciertas conductas.

La desnudez es un ejemplo claro de este confinamiento. Los manuales recomiendan con insistencia que el desnudarse no tenga lugar nunca delante de los demás ya que éstos, en caso de ver el cuerpo desnudo, podrían avergonzar a la persona con su risa o resultar ellos mismos avergonzados ante la visión de la desnudez. De nuevo son los demás quienes emergen como justificación central de la conducta. Francisco de Ledesma alude a este hecho de esta forma:

"Quando hora, ó tiempo sea  
que te acuestes, o te mudes,  
en carnes no te desnudes  
ante alguno que te vea.  
Porque es deshonestidad  
y podrá causarte risa  
ponte y quita la camisa  
donde hubiere soledad" (Ledesma, 1599:14).

Mas el desnudarse a solas tampoco puede tener lugar de cualquier manera. Recuérdese que la presencia evocada de los demás tiene como misión ahormar la conducta cuando ésta no es contemplada por el prójimo. Al prójimo imaginario como observador se le unen, como apunta Erasmo, observadores como los ángeles o la propia divinidad, para la que ningún tipo de comportamiento pasa desapercibido (Erasmo, 1985:35). La soledad es el momento que suele aprovechar Satán para tentar a los hombres. Por eso no debe desvestirse uno delante de nadie y lo que es más importante, al desnudarse a solas es preciso tapar el cuerpo y mirarse lo menos posible (Dibie, 1989:63-78).

El argumento social -respeto, no-ofensa y trato a los demás de acuerdo con su adscripción social- sirve para justificar un comportamiento cortés moderno. La presencia del prójimo, ora real, ora imaginada, se erige como barrera de contención y ordenamiento de la conducta. Esta misma presencia crea las condiciones de posibilidad para que ciertas actividades, formas y maneras comiencen a ser desarrolladas exclusivamente al margen de miradas ajenas. Se apunta de este modo una separación creciente entre las personas; una separación tanto física como simbólica.

La separación física se apunta explícitamente en las maneras que han de guardarse en la mesa. En los *Diálogos* de Vives, el maestro enseña cuál debe ser la conducta apropiada en el instante de la comida y les dice a sus pupilos: "Sentáos separados los unos de los otros para que no estéis apretados, puesto que hay sitio" (Vives, 1959:35). Erasmo aconseja que "no se den molestias ni con el codo ni con el pie" (Erasmo, 1985:47). También en la conversación se impone una cierta distancia entre quienes hablan. Así lo señala Francisco de Ledesma:

"Quando hubieres de hablar  
con alguno que se ofrezca,  
no te llegues, que parezca;  
que le quisieres besar" (Ledesma, 1599:8).

Empieza a esbozarse una suerte de muro invisible que separa a las personas; muro invisible que se levanta gracias al progresivo control que es preciso tener sobre el propio cuerpo. Éste debe ser objeto de disciplinamiento ya que su descontrol habla negativamente de la persona. Erasmo hace de la moderación corporal un imperativo cuando afirma que "no es de biennacidos hacer aspavientos con los brazos, gesticular con los dedos, oscilar sobre los pies, en una palabra, hablar no con la lengua, sino con el cuerpo entero" (Erasmo, 1985:69).<sup>213</sup>

La separación simbólica pasa por el dominio de la mirada, la risa y la palabra. Los ojos transparentan el interior de la persona. Por eso el mirar debe ser apacible y quieto, nunca altivo ni tampoco inconstante. El alma habla por los ojos y en consecuencia, una mirada mal compuesta denotará ferocidad, desvergüenza,

---

<sup>213</sup> Este control del cuerpo se encuadra dentro de lo que Georges Vigarello (1991a:153) denomina Mística de la proporción. Con esta expresión se alude a la preocupación existente en la época por el mantenimiento de una actitud corporal proporcionada, equilibrada y mesurada. Era habitual que esta mística de la proporción se apoyase en consideraciones geométricas y matemáticas si bien los manuales

maquinación de trampas o estupidez. La risa también ha de ser domeñada. Una risa excesiva puede molestar a quien tenemos al lado o puede dar que pensar a los demás que nos estamos riendo de ellos. Esta última impresión suele generarse cuando uno se ríe solo. Para enmendarla es preciso manifestar el motivo de la risa o en su defecto, inventárnoslo para que nadie albergue la sospecha de que es objeto de mofa.

Por encima de la mirada y la risa será el control de la palabra quien mejor evidencie la distancia simbólica que postula la cortesía moderna. Quien habla no debe ensalzarse a sí mismo, ni censurar conductas ajenas, ni divulgar secretos, ni esparcir rumores ni denigrar a nadie. Quien habla lo hará valiéndose de algunas dosis de retórica; de retruécanos verbales que demuestran la importancia que va adquiriendo el tacto y la distancia en el trato entre las personas. Gracián Dantisco reitera que el hablar debe estar presidido por el cuidado, la discreción y el comedimiento:

"Digo que debe cada uno callar en cosas de su loor lo más que pudiere, pero si acaso la ocasión y oportunidad nos forçasse dezir de nosotros alguna cosa, es apazible costumbre dezir la verdad blanda y remissamente; o con cierto descuido, sin hazer en ello mucho estrivo. Y por esto los que se deleitan de buena cortesanía, se deven abstener desto, porque hay algunos que tienen costumbre de dezir su opinión tan resolutamente, sobre qualquiera cosa de éstas, dando sentencia definitiva, ques enfado el oílos y más tormento el esperallos" (Gracián Dantisco, 1968:130).

La distancia, ya sea física o simbólica, empieza a pergeñar alrededor del cuerpo de las personas barreras que los separan de otros cuerpos. Estas barreras separadoras se alzan en virtud del respeto al otro y a su adscripción social y no tanto por temor y ansiedad ante los demás. El miedo y la ansiedad ante los demás contribuirán a que esas barreras se alcen con mayor celeridad. La distancia aumenta y la reserva ante el prójimo crece. De todo esto se encuentran ya dentro del código de la cortesía moderna mínimas muestras anticipatorias de lo que vendrá después. Erasmo ya advierte que la información comprometida y valiosa no debe depositarse jamás en manos de nadie: "A ninguno, con todo, le confíe lo que quiera que callado quede, pues es ridículo esperar de otro fidelidad en el silencio que tú mismo no guardas" (Erasmo, 1985:73). Mas para que el temor y la ansiedad ante el prójimo aparezcan en plenitud hay que esperar la llegada del siguiente código; el de la prudencia.

---

de buenas maneras no las incluyen. Remiten a estas consideraciones de modo simple y superficial limitándose a advertir las obvias diferencias entre el deforme y el agraciado.

## **VI. LA PRUDENCIA: El código de buenas maneras de la Corte absolutista**

### **1. Introducción**

Los siglos XVII y XVIII son sendos siglos de dificultades. Ya en el inicio del reinado de Felipe III está presente una conciencia de crisis que no desaparecerá de ahora en adelante. La Hacienda, al borde de la bancarrota, hace imposible el mantenimiento de un Imperio que contaba con posesiones tanto en Europa como en Ultramar. Las ciudades sufren un goteo despoblador que acrecienta la paulatina ruralización de la sociedad española. Por ende, la tierra vuelve a convertirse en un valor fijo tras los fracasos comerciales e industriales. Ruralización y revalorización de la tierra alimentan una suerte de proceso de "refeudalización": se incrementan las exigencias señoriales sobre la propiedad de la tierra, adquieren una dureza inusitada las condiciones de explotación de la misma, se revitaliza la presencia de nobles en las filas del gobierno y prosigue la creación y venta de títulos nobiliarios. No obstante, tal proceso de "refeudalización" no comporta una restauración fidedigna de la sociedad medieval-feudal, ni siquiera un estricto regreso a ella. El proceso de "refeudalización" alude a la emergencia de un aristocratismo (Maravall, 1980:72-90) que conecta la pujanza nobiliaria de estos siglos con la preeminencia triunfal del sistema de valores de la nobleza del siglo anterior. Y es que el retorno a una sociedad feudal, guerrera y caballerescas se antoja inviable una vez que los nobles dejan progresivamente de lado las armas para abandonarse a los placeres y vicisitudes de la vida cortesana (Martínez Shaw, 1998:309-318).

El siglo XVII arranca con la expulsión de los moriscos en el año 1609. Ésta provocó notables quiebras en la economía de la época. España continuaba siendo, en muchos aspectos, una sociedad colonial basada en la explotación de los otrora vencidos, y los moriscos, como tales, se revelaron fundamentales en el entramado económico del país (Nadal, 1986:43-53). Si el soporte económico se encuentra debilitado, el demográfico tampoco corre mejor suerte. Las epidemias y la peste aumentando la mortalidad catastrófica; varones en edad de trabajar marchando como conquistadores-colonizadores a las Indias y el descenso de la natalidad son todos ellos factores que minan el contingente de la población (Nadal, 1986:55-64; Martínez Shaw, 1998:321-

323).<sup>214</sup> Mas la crisis del siglo XVII va más allá de lo económico, lo político o lo demográfico. Adviene una conciencia general que advierte que en el discurrir de las sociedades existen, inevitablemente, coyunturas desfavorables. Si bien en aquel momento no se utiliza profusamente el término "crisis" sí que se emplea su homólogo y afín "males". Los "males" que afectan al país se enfrentan con soluciones, con "remedios". Así, se tornarán frecuentes y abundantes publicaciones sobre "remedios" que alivien o reparen los problemas que aquejan a la sociedad.<sup>215</sup>

El siglo XVIII es el siglo del cambio dinástico. La llegada de los Borbones trae consigo un programa de reformas en los ámbitos económico, cultural y administrativo. Se confía en el desarrollo técnico como vehículo impulsor de la economía, la cultura comienza a adquirir el rango de instrumento generador de adhesión al sistema y la administración persigue su fortalecimiento y racionalización. Los Decretos de Nueva Planta, promovidos entre 1707 y 1716, avanzan en pos de la construcción de un Estado centralizado. Logran una relativa uniformización pero no una homogeneización institucional y administrativa completa (Martínez Shaw, 1998:368-371). La monarquía borbónica es absolutista, centralizadora e intervencionista. Encarna el ideal de un poder concentrado en manos del monarca; poder ejercido en la práctica por un complejo aparato de ministros, consejeros y delegados.

A pesar de todas las dificultades que aquí apunto<sup>216</sup>, existe un espacio social a lo largo de ambos siglos en las que éstas parecen, aparentemente, no sentirse. Se trata de un espacio social que realza la magnificencia y carácter divino del monarca, que reclama para sí el poder político y administrativo y que pretende ser el punto de referencia hacia el que orientar el modo de vida de la persona. Este espacio social no es otro que la Corte. Tras fijar Felipe II la capitalidad en Madrid en el año 1561 y en paralelo a la afirmación de la hegemonía hispánica en Europa y Ultramar, la Corte de Madrid se erigió en modelo para la Europa cortesana durante el último tercio del siglo

---

<sup>214</sup> En este sentido, y al igual que sucede en el siglo XVIII, estamos ante concepciones poblacionistas del desarrollo. Semejantes concepciones sostienen, a grandes rasgos, que es la despoblación la primera causa que explica y provoca la decadencia de un país.

<sup>215</sup> Como indica Maravall (1980:56-60), la palabra 'crisis' ya había sido utilizada con anterioridad en el campo de la medicina para referirse a los cambios, ya fuesen favorables o desfavorables, sobrevenidos en el organismo durante la enfermedad. Sin embargo, no fue utilizada durante este periodo para aludir a estados de perturbación o malestar social. Su equivalente en este sentido, como digo, fue la palabra 'males'. No obstante, lo que sí es palpable es la conciencia de decadencia y cambio como consecuencia de a) alteraciones en el sistema de valores y comportamientos congruentes con ellos -el honor, la riqueza o el sentimiento comunitario-, b) el malestar ante el encuadramiento social de individuos y grupos y c) la formación y consolidación de nuevos grupos sociales -burguesía-.

<sup>216</sup> Esta caracterización básica de los siglos XVII y XVIII puede ser ampliada en diferentes aspectos a partir de Domínguez Ortiz (1976), Artola (1982), Domínguez Ortiz (1989), Elliott (1991) y Casey (2001).

XVI y todo el siglo XVII (Álvarez Osorio, 1991:256). Posteriormente, el modelo sería Versalles o la Corte prusiana en los siglos XVIII y XIX respectivamente.

Al abrigo de la Corte y de sus peculiares características se forja un nuevo código de buenas maneras que tendrá como protagonista al cortesano. Este código se llamará de la prudencia. Gracias a sus preceptos sabrá el hombre conducirse en la Corte y con sus enseñanzas podrá el neófito iniciarse en los vericuetos del mundo cortesano. El código de la prudencia convive y se solapa en sus inicios con el de la cortesía moderna. No es posible establecer un punto fijo en el tiempo a partir del cual pueda decirse que uno se agota y otro empieza. Lo que sí es claro es que el código de la prudencia se destina a un auditorio más selecto y restringido que el de su predecesor: el mundo de la Corte. Este auditorio, sujeto y objeto del código, es quien marca las diferencias con el universo de la cortesía moderna.

El objetivo de este capítulo lo constituye el estudio del código de buenas maneras de la prudencia. Este código, estrechamente vinculado al ámbito cortesano, no se diferencia en cuanto a su lógica interna de cuantos le anteceden. Establece al igual que los anteriores un conjunto de coacciones, que en nombre de la prudencia, actúan sobre el comportamiento a favor de la regulación y ordenamiento del mismo. Tales coacciones poseen una justificación y como tales, responden a un argumento que legitima su existencia. Las coacciones se materializan en forma de preceptos y consejos en manuales sobre buenas maneras y en publicaciones encuadradas en lo que he dado en llamar 'literatura cortesana'.

Para el estudio del código de la prudencia me he servido de las publicaciones que a continuación cito. Inicialmente, el análisis de los principios básicos que rigen dicho código lo he efectuado a partir de la obra de Baltasar Gracián (1601-1658) *Oráculo manual y arte de prudencia*, publicada en 1647. En ella se recogen trescientas máximas cuyo objetivo es proporcionar una guía para la consecución de la perfección mundana y espiritual en la persona. Su intencionalidad es firmemente didáctica y el reconocimiento de esta obra viene avalado por las sucesivas traducciones que, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la pusieron al alcance de lectores franceses, italianos, suecos, alemanes, holandeses, rumanos, polacos, húngaros y rusos. Aunque no se trate estrictamente de una obra perteneciente a la denominada 'literatura cortesana' ya que las enseñanzas de Gracián pretendían llegar más allá del ámbito de la Corte, sí es cierto que fue útil como patrón de referencia a numerosos cortesanos en su pugna por el prestigio y

el favor real.<sup>217</sup> Gracián pretendía con sus obras definir un tipo humano integral ('El Héroe', 'El Político' o 'El Discreto') y en ésta no hace otra cosa que exponer su concepción total de ser humano. Inicialmente fue publicado como volumen de reducido tamaño, circunstancia que facilitaba su transporte y manejo. El *Oráculo Manual...* constituye un ejercicio de depuración del saber de Gracián, que se presenta reducido a la mínima expresión al eliminar todo lo que es superfluo en el mensaje. La idea básica que articula la obra es la de un mundo cambiante para el que se precisa que el individuo se comporte según la ocasión también de forma cambiante. El texto no presenta ninguna estructura definida sino que ha de ser el lector quien reconfigure el ideario de la prudencia tal y como Gracián lo construyó, recurriendo a la observación personal y dejando de lado ayudas teológicas.

Dentro propiamente de la llamada 'literatura cortesana' me apoyo en las obras de a) Antonio de Guevara (1480-1545) y su *Aviso de privados y despertador de cortesanos*, original de 1539, en la que se ofrecen útiles consejos al cortesano en su medrar en la Corte apoyándose Guevara en su propia experiencia como cortesano tanto en la Corte de los Reyes Católicos -donde se educó- y como en la de Carlos I, de quien fue confesor y a quien sirvió como historiador. Dada su condición de cortesano pero también de franciscano, es obvia su intención crítica y moralizadora. Se centra en el arte de gobernar a los hombres y en el arte de gobernarse a sí mismo. Esto último implica el dominio de las pasiones y la lucha frente a una sociedad pervertida. Guevara pasa revista a la sociedad, analiza la naturaleza humana y expone los medios para dominarse y autorregularse. El autor llegó a la Corte con doce años y nos lega esta obra desde su experiencia vital en un momento en el que todavía no existe una separación tajante entre el cortesano y el guerrero. Como puede observarse, la publicación de esta obra es considerablemente anterior al periodo cronológico en el que se enmarca este capítulo. En consecuencia, cabría suponer que no debería utilizarse como material de análisis. Sin embargo, su inclusión se justifica al tratarse de un texto pionero dentro del género de publicaciones destinados al cortesano, por lo menos en lo que toca a nuestro país. Se sitúa en la estela de "El Cortesano" de Castiglione aunque el peculiar estilo del autor, entre la sátira y la moralina, le aleja y le confiere especificidad. Esta especificidad,

---

<sup>217</sup> Para Elias (1987:570) el *Oráculo manual y arte de prudencia* es el primer manual de psicología cortesana que se publica en Europa. La ligazón de esta obra con el universo cortesano se manifiesta, por ejemplo, en el título con el que aparece en su edición francesa: *L'homme de la cour* (El hombre de la corte). Este título se mantiene; en las veinte ediciones que conoció la obra durante los siglos XVII y XVIII.



sumada a su carácter pionero, lleva a Guevara a convertirse en un referente para quien tras él se aventura a escribir "avisos" para cortesanos y obras que en general se ocupen de la gestión de la conducta y la emocionalidad en la Corte. Baltasar Gracián, cuya aportación es central para este capítulo, conoce la obra de Guevara e incluye en sus aforismos elementos que éste había utilizado un siglo antes.<sup>218</sup> Guevara es citado explícitamente por otros autores que publican obras similares a la suya. Es el caso de Francisco Rodríguez Lobo y su "Corte na Aldeia", aparecida en 1619. El texto del autor portugués se inserta en la órbita de los "avisos" para cortesanos y la contraposición entre la Corte y el mundo rural representado por la aldea. Uno de los personajes, Leonardo, que diserta sobre las cualidades que se le presuponen al buen cortesano, se refiere con total claridad a la obra de Guevara: "Y entre otras advertencias, me parecen muy principales las que apunta el Obispo de Mondoñedo (Antonio de Guevara) en su Aviso de Privados" (Rodríguez Lobo, 1990: 261).<sup>219</sup> Así pues, en virtud de su carácter pionero, la divulgación del texto, el tratamiento que efectúa de la cuestión y la referencia que es para autores posteriores entiendo necesaria la inclusión de esta obra. Estas razones, a mi entender, compensan el desajuste cronológico que existe entre "Aviso de Privados" y el periodo en el que se centra el capítulo; b) Pedro López de Montoya (1542-?) y su *Libro de la Buena Educación y enseñanza de los nobles*, publicado en 1595, quien entendía como moralista, teólogo y tratadista pedagógico que el sitio adecuado para la instrucción de los vástagos de la nobleza no era otro sino la Corte; c) Pedro González de Salcedo y su *Nudrición Real*, de 1671, dedicado a la formación de príncipes y futuros reyes y d) Gómez Arias y sus *Recetas morales, políticas y precisas para vivir en la Corte*, aparecidas en 1734, en la que de nuevo se ofrece un variopinto conjunto de recomendaciones al cortesano para que se conduzca con tiento por la Corte.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Por ejemplo, el aforismo número 5 en Gracián (1997: 103) -año 1647- emplea un juego de palabras ("del oro al lado") que figura por primera vez en las *Epístolas Familiares* (1539) de Guevara, publicadas un siglo antes. Cfr. Gracián (1997:103; nota 52). Estas epístolas forman un continuo junto a *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* y el propio *Aviso de Privados*, obras en las que Guevara glosa su experiencia cortesana. Cfr. Rallo (1984: 67-68).

<sup>219</sup> Como ejemplo añadido de este conocimiento mutuo entre autores que desarrollan temáticas similares, cabe señalar que, a su vez, Gracián demuestra conocer "Corte na Aldeia" de Rodríguez Lobo, calificándola en "El Criticón" de libro eterno. Cfr. Tarracha Ferreira (1990: 67). De esta manera se completa el triángulo Gracián - Rodríguez - Guevara.

<sup>220</sup> No me ha resultado posible encontrar datos relativos a las figuras de González de Salcedo y Gómez Arias. El primero figura en Montandon (1995:127) pero el segundo no. Tampoco aparecen ninguno de los dos en este caso en otra obra de carácter bibliográfico habitualmente empleada en estos casos como es la *Bibliografía de la Literatura Hispánica* de José Simón Díaz (Madrid, C.S.I.C.).

En lo que se refiere a manuales específicos de buenas maneras, me he servido de *La urbanidad y cortesía universal que se practica entre las personas de distinción*, obra escrita por François Callieres -participante en los acuerdos de la Paz de Risvich y Miembro de la Academia Francesa- y que fue traducida al español por Ignacio Benito Avalle, apareciendo en nuestro idioma en 1744. Aunque escrita originalmente en francés, su traducción la puso al alcance de los lectores españoles que reconocerían igualmente válidos sus consejos aún viniendo de un país extranjero, lo que demuestra en cierta medida que la civilización de las maneras es un proceso general que abarca el occidente europeo y en el que se integran los diferentes países con sus peculiaridades y especificidades. El manual de Callieres es amplio y distingue sistemáticamente entre diferentes apartados -conversación, conducta en la mesa, vestido, paseo...- ofreciendo un repertorio de reglas claras y concisas. El autor entiende la urbanidad como conjunto de leyes no escritas establecidas por el uso y por el consentimiento común cuyo incumplimiento expone al hombre al vituperio y a la risa. Existen reglas universales y otras particulares y propias de cada nación, profesión o edad. Unas se deben a la razón, a la honradez o al pudor y otras al mero capricho de las personas. Así, el propósito del autor es formar un hombre agradable, benéfico y recibido con gusto y aceptación en todos los actos sociales.

## 2. El espacio social del código de la prudencia: la Corte y la sociedad cortesana.

La Corte y la formación social adscrita a la misma -la sociedad cortesana- se erigen en una suerte de laboratorio de comportamientos inéditos a la vez que en ámbito de elaboración de nuevos preceptos relativos a las buenas maneras (Elias, 1982:9-10).<sup>221</sup> Corte y sociedad cortesana van configurándose conforme se incrementa el grado de centralización del poder y se hace ostensible, progresivamente, el monopolio a cargo de una autoridad central tanto de la fuerza como de los tributos. Mientras sucede eso, la nobleza, tradicional depositaria de las armas, abandona su función guerrera y, vinculándose monetariamente con la creciente autoridad central, procede a su acortesanamiento. Elias otorga un papel central a la sociedad cortesana en el proceso civilizatorio: en la Corte, la competencia por oportunidades de incremento de poder o prestigio llevan al cortesano a someterse a las demandas de la etiqueta y las buenas

---

<sup>221</sup> Chartier (1992:100-101) y Mennell (1989:80) abundan en esta misma concepción de la Corte como enclave innovador y difusor de buenas maneras.

maneras, las cuales exigen autodisciplina en el manejo del cuerpo y la gestión de emociones deseos (Elias, 1987:257-261).

La sociedad cortesana -y avanza aquí contenidos que trataré con mayor amplitud más adelante- alumbra un tipo de sociabilidad que exige de sus integrantes una disposición psíquica y unas maneras específicas: se desarrolla un método de observación psicológica de los caracteres personales, se censuran los sentimientos, se aplacan las pasiones y la conducta resulta rigurosamente regulada de acuerdo con los preceptos que la prudencia dicta. En estas formas y maneras concretas reside la importancia de la sociedad cortesana para el devenir del proceso civilizatorio.<sup>222</sup> Así pues, una vez avanzada esta cuestión, quisiera adentrarme en el estudio de la sociedad cortesana siguiendo de cerca las aportaciones de Elias, quien tuvo el acierto de llamar la atención de los sociólogos sobre este tipo de formación social habitualmente poco considerada por una disciplina como la sociología.<sup>223</sup> Inicialmente me ocuparé de ella tratando de hacer visibles sus dimensiones básicas para a continuación, teniendo presentes estas dimensiones básicas, apuntar las peculiaridades de la Corte y la sociedad cortesana españolas.

Las tres dimensiones básicas de la sociedad cortesana son a) la físico-espacial; b) la social-conductual y c) la didáctico-pedagógica. Veamos cada una de ellas con mayor detenimiento.

En cuanto a su dimensión físico-espacial, la sociedad cortesana se encuentra directamente ligada a la Corte entendida ésta como espacio integrado por recursos materiales -edificios, palacios, aposentos, cámaras, capillas...- y humanos -cortesanos, sirvientes, funcionarios, administradores...- articulados en torno a la figura del soberano. La Corte se asocia al palacio en el que habitualmente reside el rey sin que ello implique necesariamente que la Corte no pueda moverse. Ésta puede ser móvil y, en consecuencia, desplazarse periódicamente. Rubens, en el viaje que realiza a España en 1603, decidido a conocer la Corte, llega inicialmente a Madrid constatando que la

---

<sup>222</sup> J.H. Elliott (1987:9) reconoce la importancia de la Corte dentro del proceso civilizatorio con las siguientes palabras: "*A nivel nacional, la Corte como un centro ejemplar desempeñó un papel vital en el proceso de la civilización. La etiqueta cortesana, con sus amplias gradaciones jerárquicas y su exacta delimitación de funciones demostró ser un importante aparato inculcador de disciplina social*".

<sup>223</sup> Dice Elias (1982:10): "*La Corte real y la sociedad cortesana son [...] configuraciones específicas de hombres que es preciso clarificar tanto como las ciudades o las fábricas. Hay abundantes investigaciones y colecciones de material de tipo histórico sobre cortes concretas, pero faltan las sociológicas. Aunque los sociólogos se hayan aplicado al estudio de las sociedades feudales o de las*

misma se había desplazado a Valladolid. Cuando Rubens llega a Valladolid es informado de que aquella se encuentra esta vez en Burgos, siendo en esta última ciudad donde el artista finalmente la alcanza (Burke, 1990:138).<sup>224</sup>

La Corte está integrada por un número variable de personas. El tamaño de la misma depende de la magnitud de los traslados, de la estación del año o de la propia cantidad de personal disponible. En lo que no presenta jamás variación alguna es en el servicio prioritario que se le ha de dispensar al monarca. Para ello se establecen una serie de cargos y funciones siendo las de mayor relevancia las desempeñadas por aristócratas. Junto a éstos hallamos individuos de menor rango social con otras ocupaciones -tareas administrativas, judiciales, religiosas...- y por supuesto personas que en busca de promoción social pretenden medrar en la Corte. No en vano, como apuntan Brown y Elliott, la Corte es "el norte de la ambición y la tumba de la esperanza" (Brown y Elliot, 1985:40). Valga como ejemplo la composición de la Corte de Felipe IV (1621-1665).<sup>225</sup> Existen cuatro grandes cargos-tipo presentes en todas las Cortes europeas.<sup>226</sup> En este aspecto, la Corte española no es una excepción. Encontramos al Mayordomo Mayor, a quien compete todo lo concerniente al alojamiento y los alimentos; el Camarero Mayor, cargo que caería poco a poco en desuso y que se ocupaba de la disposición y atención de la Cámara Real; el Sumiller de Corps, organizador y coordinador del personal de servicio y el Caballerizo Mayor, que atendía los establos y se ocupaba de cuanto estuviese relacionado con el transporte (Elliot, 1987:7).<sup>227</sup> Junto a éstos, se contabilizan trescientos miembros de la Guardia

---

*industriales, la sociedad cortesana que, al menos en el desarrollo europeo se deriva de las primeras y conoce su ocaso en las segundas, ha sido prácticamente ignorada".*

<sup>224</sup> Sobre la movilidad de la Corte véase Pérez Samper (1998).

<sup>225</sup> Esta fecha se refiere a su periodo de reinado. Sus fechas de nacimiento y muerte son respectivamente 1605 y 1665.

<sup>226</sup> La variedad de cargos y funciones es extraordinariamente amplia. Aquí no hay espacio más que para consignar las principales aunque no por ello debemos olvidar que existían otras muchas, con diferente relevancia y prestigio. Entre los servidores de la comida real están el valet-servant, el maestro de cámara, el greffier, el sumiller de la panetería, el ujier de la sal, el frutier, el sausier, el panadero, el guarda manjier, el escuyer de cocina, el cocinero mayor o el potajier. Atendiendo el servicio general del palacio están los hujieres de cámara, los aposentadores de camino, los porteros de sala y saleta, el acemilero mayor, los monteros de la cámara, el limosnero mayor, el sumiller de oratorio, el cazador mayor, el sastre, el médico, el cirujano, el sangrador o el mozo de litera. Cfr. Pérez Bustamante (1979:489). Resulta de interesante consulta para observar los entresijos y el funcionamiento del palacio real en tanto centro neurálgico de la Corte, Simón Palmer (1988).

<sup>227</sup> El Duque de Lerma (1553-1623), favorito de Felipe III (1598-1621, años de reinado; nacido en 1578 y fallecido en 1621) y el Conde Duque de Olivares (1578-1645), favorito de Felipe IV (1621-1665, años de reinado; nacido en 1605 y fallecido en 1665) desempeñaron simultáneamente con sus tareas de gobierno los cargos de Sumiller de Corps y Caballerizo Mayor respectivamente (Olivares llegó a ser también Sumiller de Corps antes que Caballerizo Mayor). En el caso del Sumiller de Corps, a él le compete la supervisión de los servicios personales del monarca, despojarle de la camisa al levantarse y proporcionársela al acostarse además de toallas y el resto de las ropas. También es de su competencia

Real, ciento sesenta y siete oficiales empleados en actividades lúdicas -justas o caza- y trescientos cincuenta sirvientes oficiales entre los que destacan doce mayordomos, dieciocho caballeros y diez ayudas de cámara. Añádasele el personal eclesiástico, esto es, el confesor real, sacerdotes reales, clérigos y el maestro de capilla a cargo de un coro de sesenta y tres músicos. La reina poseía un número y variedad similar de sirvientes con lo cual, en total, podían computarse en torno a las mil setecientas personas atendiendo a los monarcas (Brown y Elliot, 1985:38; Elliot, 1987:7-8).<sup>228</sup>

Pero esto no es todo. Alrededor de este círculo cortesano más o menos definido existía otro de contornos difusos en el que se integran los extranjeros en misión diplomática, los distintos títulos nobiliarios de más baja estofa que habitan en Madrid, predicadores, hidalgos empobrecidos pertrechados con su carta de recomendación a la espera de una audiencia, artistas de variado cuño, poetas, dramaturgos y abogados y procuradores que orientan -y engañan- legalmente a cuantos dan sus primeros pasos en la Corte. Como es de esperar, de este segundo círculo, más difuso y heterogéneo, es más complicado precisar un número que proporcione una idea ajustada a su magnitud.

En su dimensión social-conductual, la Corte da lugar a la sociedad cortesana como formación social vinculada a ella durante todo el Antiguo Régimen. La sociedad cortesana se halla ligada a la construcción del Estado absolutista. Éste se caracteriza, fundamentalmente, por su capacidad para administrar un doble monopolio. Por un lado, el monopolio fiscal, centralizando los impuestos y retribuyendo los servicios que le son prestados en dinero. Por otro, el monopolio de la violencia legítima y legal, que deposita en el incipiente Estado toda la fuerza militar convirtiéndolo en garantía de pacificación del espacio social. Este doble monopolio mina de manera continuada el tradicional fundamento del poder nobiliario -la posesión de las armas y la función guerrera- y le

---

llenar la copa del rey en las comidas y cenas, vigilar cómo se hace cada mañana la cama real y alumbrar el camino del camarero del Cuarto Real cuando el rey decide acostarse. Incluso disponía de una cama portátil o plegable en el apartamento real para dormir allí cuando el rey lo precisase si bien era habitual que le dispensase de tal obligación. Cfr Elliott (1987:9). Una enumeración de los diferentes cargos y ocupaciones previstos en la Corte francesa pueden verse con ocasión del *lever* del rey y la reina. Cfr Elias (1982:113-118).

<sup>228</sup> Al respecto del servicio en la Corte, existen publicaciones que especifican cómo debe atenderse al monarca y cuál es el cometido que corresponde a cada persona. Valga como ejemplo de este tipo de publicaciones la obra de Miguel Yelgo de Bázquez titulada Estilo de servir a Príncipes, publicada en 1614. En ella se describen las obligaciones del mayordomo, del camarero, del mozo de cámara, del camarero, del maestresala, del secretario, del caballero, del tesorero, del gentilhomme, del paje y del cocinero. No se trata de un manual de buenas maneras al uso aunque éstas sean abordadas indirectamente a través de las instrucciones prescritas a cada individuo en el desempeño de su función. Véase Yelgo de Bázquez (1614).

impele a vivir cerca del soberano que, como autoridad central, compensará sus prestaciones a la Corona con rentas, dispensas, pensiones, gratificaciones y cargos.<sup>229</sup> La sociedad cortesana comporta un complejo entramado de relaciones sociales articuladas alrededor de la figura del monarca. Dichas relaciones se vertebran con arreglo a los dictados del protocolo y la etiqueta (Elias, 1982:115-116).

Los hombres, dentro de la sociedad cortesana, procuran con ahínco el incremento de su prestigio; el incremento, en definitiva, de la estimación social que poseen, merecen o reclaman. Se pugna por una serie de oportunidades de prestigio que a la postre serán quienes hagan aumentar o disminuir el valor social de una persona. Oportunidades de prestigio son el rango social poseído en virtud del estamento de adscripción, el abolengo de la familia a la que se pertenece, el mérito militar, la capacidad de influjo sobre los próximos al rey, una conducta decorosa y refinada y por último, y la más importante, gozar del favor del propio monarca. Elias acuña el concepto 'fetiche de prestigio' para referirse al modo de actuación que es preciso desarrollar para documentar adecuadamente el rango social poseído; para documentar, en última instancia, el valor social y el prestigio de los que la persona es acreedora.<sup>230</sup>

Así pues, el principio motor de la actuación del cortesano lo constituye la valía que comunica con su propia actuación. Quienes integran la Corte encaminan sus acciones al logro del incremento de tal valía; encaminan sus acciones al crecimiento de su prestigio estableciéndose de esta manera una competencia continuada por las oportunidades susceptibles de proporcionarlo. En esta competencia por el prestigio resulta imprescindible incurrir en 'gastos de prestigio', esto es, gastos orientados de acuerdo con las exigencias derivadas del rango social poseído o del nivel de estimación social al que se aspira (Elias, 1982:126). En consecuencia, el gasto monetario se supedita al rango y prestigio que se desean de tal modo que, llegado el caso, puedan pagarse ganancias de prestigio con pérdidas o derroches de dinero. Que el gasto se subordine al rango y al prestigio propiciará con el tiempo el avance de una economía de endeudamiento perfectamente coherente con los criterios institucionalizados de

---

<sup>229</sup> Véase al respecto de la formación del Estado y sus conexiones con la emergencia de la sociedad cortesana el apartado que dedico a esta cuestión en el capítulo en el que analizo el programa teórico eliasiano y en concreto lo que se refiere a sus investigaciones sociogenéticas.

<sup>230</sup> Al respecto señala Elias (1982:116): "*Lo que otorgaba a estos actos su significación grande, seria y grave era exclusivamente la valía que, dentro de la sociedad cortesana, comunicaban a los que en ellos participaban, esto es, la relativa posición de poder, el rango y la dignidad que se ponían de manifiesto*". Para el término 'fetiche de prestigio' y sus implicaciones, cfr. Elias (1982:116-124).

pertenencia a la sociedad cortesana, criterios que nunca pierden de vista la pugna por el prestigio.

A nuestros ojos quizá sorprenda el hecho de que el cortesano pierda o derroche o se endeude fatalmente si con ello consigue incrementar su prestigio. Sin embargo, esta conducta es congruente con el universo social en el que se desenvuelve que, como digo, observa como principio rector el valor del prestigio. La racionalidad cortesana difiere de la racionalidad profesional-burguesa, que es en la que actualmente nos reconocemos. En la racionalidad profesional-burguesa, los motivos primarios de actuación son el cálculo y la ganancia o pérdida de poder financiero y efectivos monetarios. Por tanto, desde su óptica, no es fácilmente concebible perder poder financiero y dinero a cambio de un incremento de prestigio en tanto el poder financiero y el dinero constituyen los fines hacia los que debe orientarse la acción. En cambio, la racionalidad cortesana sí entiende como motivos primarios de actuación personal la consecución del prestigio y la estimación social. Por tanto, como apunta Elias

"La racionalidad cortesana [...] no recibe su carácter específico, como la [racionalidad] profesional burguesa primariamente por razón de la planificación calculadora de la propia estrategia de la conducta en la lucha competitiva por las oportunidades económicas de poder, sino [...] en virtud de la planificación calculadora de la propia estrategia respecto de las posibles ganancia o pérdida de oportunidades de status y de prestigio, bajo la presión de una incesante competición por las oportunidades de poder de esta índole" (Elias, 1982:126).

La racionalidad cortesana orienta la conducta humana con arreglo a las oportunidades de prestigio puesto que son éstas definidas como fundamentales y prioritarias dentro de la configuración cortesana.<sup>231</sup>

La etiqueta -regulación del comportamiento en virtud del tratamiento que merece cada cual- es el fundamento de la existencia social del cortesano. Cumplir con la preceptiva que establece le vale al cortesano para distinguirse frente a los integrantes de grupos de rango social inferior que intentan ascender socialmente y para afirmarse frente a sus iguales sociales compitiendo con ellos por las diferentes oportunidades de prestigio que se ponen en juego. Prestigio y etiqueta determinan el funcionamiento de la configuración cortesana. La presión y contrapresión derivadas de las acciones de los

---

<sup>231</sup> Varias son las citas que podrían extraerse de *La sociedad cortesana* en las que Elias aclara sendas concepciones de racionalidad. En la que sigue procura delimitar dichas concepciones de una manera bastante gráfica y accesible: "*La irritación de un cortesano ante la amenaza de ruina de su rango y su*

cortesanos que, conforme a la etiqueta, pelean por acrecentar su prestigio mantenía en funcionamiento esta configuración social. El mecanismo de la sociedad cortesana responde a las tensiones constantes que se derivan de la competencia por el prestigio; competencia que había de tener lugar dentro de los límites que definía la etiqueta. Las tensiones y contratensiones alimentadas por la competencia hacen de la sociedad cortesana una suerte de móvil perpetuo que nadie dirige y al que todos con su actuación en pos del prestigio contribuyen a mantener.<sup>232</sup>

Digo que nadie dirige porque ni siquiera el rey, figura privilegiada y central de la sociedad cortesana, está en condiciones de hacerlo. También él debe plegarse a los dictados de la etiqueta -puede poseer un mayor margen de maniobrabilidad y flexibilidad que el resto de los cortesanos- para asentar y solidificar su prestigio. Lo que sí puede hacer el soberano es manejar dentro de sus posibilidades este complejo mecanismo ligado al prestigio y la etiqueta. Así, el rey

"aprovecha la estructura anímica que responde a la estructura de la sociedad jerárquico-aristocrática, utiliza la competición de prestigio y de favor que entablan los cortesanos para, mediante una gradación estricta del favor que cada hombre tiene cabe él variar la jerarquía y el prestigio de los miembros de la sociedad cortesana, según el objetivo de su dominio, y, en consecuencia, cambiar asimismo las tensiones dentro de esta sociedad, esto es, su equilibrio, según se requiera" (Elias, 1982:122).

En su dimensión didáctico-pedagógica, la Corte se erige en ámbito de aprendizaje de buenas maneras y regulación del comportamiento. La competencia que se establece por las oportunidades de prestigio alienta la adopción de un comportamiento depurado y distinguido como instrumento del que el cortesano se sirve en la puja por el prestigio. Los vástagos de la nobleza son llevados a la Corte donde serán educados como pajes, escuderos o ayudantes de cámara...<sup>233</sup> Reciben

---

*prestigio no era menor que la del comerciante ante una amenaza de perder su capital, o de un gerente o funcionario ante la amenaza de perder las oportunidades de hacer carrera".* Elias (1982:128).

<sup>232</sup> Al hilo de esta suerte de 'móvil perpetuo' dice Elias (1982:120): "*En este sentido, pues, este mecanismo cortesano rotaba como un extraño perpetuum mobile, nutrido por las necesidades y tensiones de prestigio que, una vez presentes, se reproducían incesantemente mediante su aparato de competición*".

<sup>233</sup> Pedro López de Montoya, tratadista pedagógico, moralista y teólogo, recuerda en su obra Libro de la Buena Educación y enseñanza de los nobles (1595), que los vástagos de la nobleza deben ser educados en la Corte dada la variedad de situaciones y personas que allí pueden encontrarse: "*Ningún lugar ay que se pueda comparar con la corte para la criança de los nobles, por ser tan grande la variedad que en todo género de negocios y de estados se veen cada día en ella [...] por ser la corte como plaça del mundo, es forçoso que aya mucho más que considerar en ella para toda suerte de hombres, porque en ningún lugar se veen tan a los ojos las verdades de la Filosofía, puestas en exercicio en la subida de unos y en la cayda*



instrucciones acerca de la conducta que han de observar aunque también de los conocimientos que deben adquirir. Así pues, junto al refinamiento y la distinción en el obrar ayudará al cortesano leer y entender latín, hablarlo y escribirlo, poseer nociones generales de matemáticas, arquitectura, cosmografía, saber algo de griego y filosofía, manejar libros latinos de doctrina moral y ejercitarse en la 'jineta' -juegos con armas-, la monta, la caza y la danza.<sup>234</sup> Por tanto, todo un compendio de enseñanzas, vitales dentro de la Corte, que allí pueden aprenderse y que permitirán al cortesano lanzarse a la arena del combate por el prestigio. El fin último en este combate es gozar de la merced del monarca, acercarse a él en términos simbólicos, políticos y físicos.

En síntesis, y según todo lo expuesto, puede decirse que la Corte se articula en torno a tres principios (Chartier, 1992:97-99). El primero señala que la mayor diferencia social dentro de la Corte se expresa con un mayor grado de proximidad espacial: el monarca marca las distancias que le separan de la nobleza viviendo, paradójicamente, rodeado de ella. Cualquier aparición pública del rey sirve para fijar la posición que cada cual ocupa en el entramado cortesano y el orden que debe conservarse en la jerarquía que la Corte fija. Por ello, el caso de la sociedad cortesana demuestra que no tiene por qué indicarse distancia social recurriendo a la distancia espacial. En la Corte, la distancia social entre el rey y los nobles jamás se reduce o desdibuja pese a que éstos tienen acceso a él y le son en ocasiones muy próximos. El segundo principio recuerda que el ser social de la persona -su posición en el complejo cortesano- dependerá en gran parte de la representación que esa persona ofrece de sí en el terreno del comportamiento, los gastos, el gusto y la influencia que pueda ejercer sobre el monarca así como de la credibilidad que esa representación merezca a los restantes cortesanos. El tercer y último principio sostiene que la superioridad en rango y prestigio del cortesano sobre miembros de otros grupos sociales se manifiesta en paralelo a la sumisión que el cortesano muestra -en términos políticos y simbólicos- hacia la figura del soberano. Cuando la nobleza se pone bajo la protección del rey a la vez que a su servicio y acata además la etiqueta de la Corte, está en condiciones de mantener la distancia social que le separa del emergente y pujante grupo de la burguesía. No obstante, el precio que ha de pagarse por mantener esa distancia es la sumisión sin condiciones a la figura del rey.

---

*de otros, y en las traças que la industria o malicia humana fabrica para salir con sus intentos*". López de Montoya (1947:394-395).

<sup>234</sup> Así lo consigna el Conde de Portalegre en las *Instrucciones* que escribió para su hijo ante la llegada de éste a la Corte en 1592. Cfr. Bouza Álvarez (1994:491-492). A título de consulta general ampliada puede verse Bouza Álvarez (1997).

Hasta aquí he abordado las dimensiones básicas de la Corte y la sociedad cortesana; dimensiones en mayor o menor medida, presentes en todas las Cortes y sociedades cortesanas de Europa. Me detendré a continuación en las peculiaridades y rasgos distintivos existentes en nuestro país.

Es notable la carencia de investigaciones que en el ámbito español se han dedicado al mundo cortesano si se comparan con las existentes en otros países como Italia, Francia o el Reino Unido (Álvarez Osorio, 1991:256). La Corte central, la madrileña, ha merecido escaso interés para los investigadores, pese a que fue modelo y punto de referencia en la Europa de los siglos XVI y XVII.<sup>235</sup> Tradicionalmente se ha tomado como arquetipo de referencia la Corte de Luis XIV en Francia, siendo la obra de Norbert Elias, La sociedad cortesana, el texto patrón al que han recurrido estudiosos e investigadores. Sin embargo, como digo, la Corte española tuvo una importancia primordial en los dos primeros siglos de la Edad Moderna, coincidiendo con la hegemonía de la Monarquía Hispánica en el Viejo y en el Nuevo Continente.<sup>236</sup> A la Corte española pueden aplicársele las dimensiones básicas antes reseñadas, a las que habría que añadir sus dos rasgos distintivos más señalados. El primero tiene que ver con el acentuado carácter religioso que posee. El segundo, con el elevado nivel de distancia con la que se mantiene al rey libre de contactos con los integrantes de la Corte.<sup>237</sup>

En la Corte española, la religión es un elemento omnipresente, sobre todo en lo que toca al despliegue y manifestación pública de la fe católica por parte del rey. El grueso de sus apariciones públicas, muchas de ellas multitudinarias, se produce con motivo de actos religiosos. En estos actos, el rey demuestra ante todos su grado de devoción y piedad cristianas, acentúa su carácter pseudo-divino y agradece a Dios el que haga de la Monarquía Hispánica la más grande y poderosa del orbe. Un testigo da

---

<sup>235</sup> Dentro de esta "sequía" general de estudios destacan como excepciones Rodríguez Villa (1913), Válgoma (1958), Cortés Echanove (1958), Bottineau (1972), Elliott (1977), Varey (1984), Brown y Elliott (1985), Elliott (1987), Ferrer Valls (1991), Visceglia (1998) y Del Río Barredo (2000). Pese a que no se trate de un estudio centrado en la Corte española, Bridikhina de Cuellar (2003) estudia en su tesis doctoral en relación al aparato de dominación colonial español entre los siglos XVI y XVIII y desde una perspectiva eliasiana el ceremonial de la Audiencia Real de Charcas; Audiencias que en la América colonial asumirían el papel de 'Cortes Provinciales'.

<sup>236</sup> Sirva como ejemplo de esta importancia la visita que el Príncipe de Gales, futuro Carlos I de Inglaterra, efectúa a la Corte de Madrid en 1623. Complacido y gustoso por su ceremonial y maneras, introdujo algunos de los elementos propios de la etiqueta española en la Corte de su país. Cfr. Elliott (1987:33-34).

<sup>237</sup> Cfr. Brown y Elliott (1985:33-34) y Elliott (1987:10-11).

cuenta de una de estas apariciones en actos religiosos, en concreto de Felipe IV, resaltando su incondicional y devota adhesión al dogma católico:

"Cuantas veces hemos visto a Su Majestad en procesión solemne, a pie y con la cabeza desnuda bajo un sol ardiente, rodeado de una gran multitud de todos los órdenes y estados y moviéndose a través de una nube de polvo para acompañar durante largas distancias al Sagrado Sacramento. Hemos visto a Su Majestad con ropajes comunes ir a pie en Semana Santa a visitar iglesias por las calles cubiertas de barro y la lluvia arreciando desde los cielos y regresar empapado... Hemos visto a Su Majestad entrar en casa de un enfermo y no continuar su viaje hasta que el sacramento no hubiese retornado a su templo..."<sup>238</sup>

Empero es la distancia de preservación del monarca el rasgo que con más claridad distingue a la Corte española de sus homólogas europeas. El monarca hispano es casi inaccesible y tal inaccesibilidad genera por extensión cierta sensación de invisibilidad: es harto complicado poder ver al rey, pero no sólo aquéllos que solicitan audiencias sino los también habituales integrantes de la Corte. Poder aproximarse físicamente al monarca supone atravesar en palacio una sucesión de salas en las que el acceso a cada una de éstas es progresivamente restringido.<sup>239</sup> Acceder a los apartamentos reales es prerrogativa del Nuncio de su Santidad, del Presidente del Consejo de Castilla, de cardenales, virreyes y algún que otro individuo afortunado por merecer tal consideración. Sin embargo, entrar en el dormitorio del rey está vetado de tal manera que en la Corte española jamás pudo asistirse -ni siquiera pensarse- a ese "espectáculo público" que era en Francia el *lever* del rey. En la Corte francesa, el rey aún en la cama y mientras se acicala y viste va recibiendo en su propio dormitorio, a modo de audiencia, a personas de diferente condición y rango. Tanto de lo mismo sucedía con la reina (Elias, 1982, 113-118). Por el contrario, resulta impensable algo parecido en la Corte española en la que la atención directa al monarca la realizan los Grandes de Título, aquéllos que, entre otros privilegios, son llamados "primos del rey" y no tienen por qué descubrirse en presencia de éste.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Claudio Clemente, El machiavelismo degollado por la christiana sabiduría de España y de Austria, 1637; citado en Elliott (1987:11).

<sup>239</sup> El propio Duque de Saint Simon (1675-1755), autor de las Memorias sobre el reinado de Luis XIV y autor prolijamente citado por Elias en su estudio sobre la sociedad cortesana, deja constancia de esta dificultad de acceso al monarca cuando visita la Corte en el Palacio del Alcázar de Madrid. Cfr. Elliott (1987:11).

<sup>240</sup> El Mariscal Gramont (1604-1678) visitando la Corte de Felipe IV en 1659 da testimonio de esta atención directa proporcionada por los Grandes al rey: "[Refiriéndose a los Grandes] *sirviendo al rey en la mesa, vistiendo y desvistiéndole, disfrutan durante su semana de servicio del privilegio de ver a su Majestad, privilegio del cual quedan todos los demás excluidos*". Cfr. Elliott (1987:12).

La etiqueta de la Corte española es de extrema rigidez y rigor y en la mayor parte de las ocasiones verdaderamente austera. En el caso de las cenas reales vuelven a conjugarse todas estas circunstancias: inaccesibilidad, invisibilidad, austeridad y rigurosidad. El monarca español -a diferencia del francés o el inglés- raramente cena en público o acompañado. Lo hace solo, con veinte sirvientes esperando en la sala para, con una cuidadosa puesta en escena y coordinación, quitar y poner platos. Si la cena tiene lugar con la reina, a ésta se le une el propio servicio de la soberana. En ambos casos, solo o acompañado, se cena en absoluto silencio (Elliot, 1987:12). En la Corte española los movimientos y quehaceres del rey están regulados de forma estricta y casi mecánica sin concesión alguna a la improvisación o sin permitir margen alguno a la improvisación.<sup>241</sup> Como apunta irónicamente el Duque de Saint Simon (1675-1755), una persona provista de una almanaque y un reloj podía decir perfectamente desde París, a trescientas leguas de distancia, qué era lo que en ese preciso instante estaba haciendo el rey de España (Elliot, 1987:13). Quienes visitan la Corte madrileña consignan en sus anotaciones y diarios esa rigurosidad vigente en la etiqueta de la Corte española:

"Ningún príncipe vive como el Rey de España. Todos sus actos y quehaceres son siempre iguales, y se mueve con tal regularidad que, día tras día, sabe con exactitud qué va a hacer el resto de su vida. Podría decirse que existe alguna ley que le obliga a no faltar a aquello a lo que está acostumbrado. Así, las semanas, los meses, los años y las divisiones del día no traen consigo ningún cambio en este modo de vivir, y nunca se permite ver algo nuevo".<sup>242</sup>

El cambio dinástico no trajo consigo la sustitución de la etiqueta borgoñona, característica de la Corte desde que la introdujera Carlos I en 1548, por otra que podríamos denominar "borbónica". Existieron, eso sí, modificaciones aunque éstas no pusieron en cuestión las bases de la etiqueta borgoñona. Hablo, pues, de modificaciones puntuales y superficiales.<sup>243</sup> La llegada de los Borbones supuso no romper con la

---

<sup>241</sup> Existe una anécdota, supuestamente narrada por un visitante francés -Basompierre-, en la Corte de Madrid que pone de manifiesto el extraordinario rigor de la etiqueta española. Si bien no existen fuentes documentales que den prueba fehaciente de tales hechos, sí que resulta una anécdota posible o al menos verosímil. Esta anécdota se refiere a Felipe III (1598-1621, años de reinado; 1578-1621 años de nacimiento y muerte) y a una fatal fiebre que contrajo debido al calor que emanaba de un brasero colocado excesivamente cerca de él. El Duque de Alba, como asistente de cámara, no fue capaz de cambiarlo de lugar puesto que aquella orden debería ser dada -según la norma de la Corte- por el Sumiller de Corps -el Duque de Uceda- en aquel momento ausente de palacio. Cfr. Elliott (1987:13).

<sup>242</sup> Antoine de Brunel en su visita a la Corte española en 1655. Citado en Elliott (1987:13).

<sup>243</sup> Señala Domínguez Ortiz: "*Las modificaciones no tuvieron carácter estructural; la organización de servicios, ceremonial, el calendario... en todo esto la corte de los Borbones siguió siendo la misma que*

etiqueta de los Austrias. Si bien Felipe V a su llegada a Madrid en 1701 pudo haber pensado en su sustitución, finalmente, la pretensión de establecer un continuo entre la antigua y la nueva dinastía como gesto de normalidad y de mudanza no abrupta y conciliadora se impuso ante cualquier iniciativa de cambio (Gómez Centurión 2003: 277).

En términos generales no se detectan grandes novedades. La Corte borbónica continuará funcionando como sede del poder político y administrativo amén de constituir el centro generador y evaluador de los modelos de conducta y gestión de la emocionalidad. Globalmente, se siguió prefiriendo la austeridad y la sobriedad -de la que habían hecho gala los monarcas de la Casa de Austria- sin que ello supusiera una renuncia a la magnificencia y a la dignidad propias de la Corte (Gómez Centurión, 2003: 272-273). Ejemplo de esta magnificencia y dignidad reales y cortesanas son las entradas de los monarcas en Madrid al comienzo de su reinado. En este caso, me referiré a la de Fernando VI (1713-1759; reina desde 1746), similar a la de su hermano y sucesor Carlos III y a la de los monarcas de la Casa de Austria que le antecedieron (Ringrose, 1994: 132).

La entrada tuvo lugar el 10 de Octubre de 1746 y los fastos que celebraban la llegada al trono del nuevo monarca se prolongaron durante cuatro días. El primer día se dedicó a la entrada propiamente dicha y al desfile por la ciudad del séquito real; el segundo, vió como los gremios ofrecían a Fernando un desfile de máscaras; el tercero estuvo presidido por fuegos artificiales y el cuarto por una doble sesión -mañana y tarde- de corridas de toros en la que se mataron veintinueve astados y a la que asistió casi un tercio de la población madrileña.(Ringrose, 1994: 132). Si nos centramos en el desfile del primer día, puede observarse cómo la comitiva real se organiza con arreglo a un criterio de proximidad al rey dada su condición de símbolo de prestigio y de posición de privilegio en el entramado cortesano. El rey y la reina se sitúan en el centro de la comitiva por lo que estar próximo al centro comportará mayores niveles de prestigio y revelará posiciones elevadas en la jerarquía de la Corte. El desfile lo abre la Real Guardia de Alabarderos, seguida de la Guardia de Corps y los timbales y trompetas de las Caballerizas Reales. A continuación, cuatro coches dorados con los Doce Mayordomos de Semana del Rey. Después, los Gentiles Hombres de la Cámara de Su Majestad tras los que encontramos el coche de oficios, que antecede al coche del rey y

---

*tras la introducción de la etiqueta borgoñona".* Antonio Domínguez Ortiz, Carlos III y la España de la Ilustración, 1990; citado en Enciso Recio (2003: 5).

la reina. Este coche de oficios transporta al Caballerizo Mayor, al Mayordomo Mayor, al Sumiller de Corps y al Capitán de la Guardia de Corps, desempeños al más alto nivel en la Corte. Le siguen, como decía, el coche del rey y la reina rodeado de oficiales de la Guardia de Corps al que secunda una berlina con la Camarera Mayor de la Reina, tres coches con Damas Reales y los Batallones de la Guardia de Infantería (Ringrose, 1994: 133). De entrada, el desfile fija, como en el XVI y XVII, la magnificencia real y la dignidad del monarca, indisolublemente ligado a su Corte. Todas las ciudades del reino organizaron festejos similares y a falta de los monarcas en persona, las celebraciones eran presididas por retratos de ambos (Ringrose, 1994: 133).

Continúan desplegándose públicamente los honores y gracias reales al igual que antaño. Carlos III (1716-1788; reina desde 1759) prosigue en esa línea y dota a la capital de nuevos escenarios cortesanos además de acondicionar los ya existentes: acaba y decora el Palacio Real, amplía el Palacio de Aranjuez y construye la Casita del Príncipe como añadido al conjunto de San Lorenzo de El Escorial (Gómez Centurión, 2003: 272). Sin renunciar a la magnificencia, Carlos III intentará reducir el gasto de la Corte unificando la Casa del rey y la reina. A la muerte de Fernando VI se contabilizan cerca de 2500 personas del servicio real, muchas de ellas con funciones duplicadas al existir esa distinción entre las dos casas. La unificación corregirá tal duplicación aunque el gasto siguió siendo elevado: el treinta por ciento de la Hacienda se destinaba a sufragar los gastos que genera la Corte (Gómez Centurión, 2003: 275). Mas la novedad más significativa que introduce Carlos III no es este intento fallido de reducción de gastos. El monarca va a tornarse más visible y físicamente más cercano que sus antecesores.<sup>244</sup> La visibilidad a la que me refiero se manifestará en la comida del rey, realizada en público, a diferencia de lo que había sucedido con los monarcas anteriores (Gómez Centurión 2003: 208)<sup>245</sup> Entiendo que se trata de un dato relevante y por ello me detendré para ilustrarlo pormenorizadamente.<sup>246</sup>

A mediodía comienza la jornada pública del rey. Recibe primero a los embajadores representantes de las monarquías borbónicas de Francia y Nápoles y a continuación a los embajadores restantes. Después llega la hora de la comida,

---

<sup>244</sup> Habrá todavía quien juzgue insuficiente esa visibilidad y cercanía. Así lo demuestra el testimonio, en 1765, de un visitante de la Corte cuando afirma "[el rey] *en general, pone a todo el mundo en su sitio, no se mezcla con los ministros y tiene tan sujetos a los grandes y a los favoritos que es muy poco comunicativo y trata poco con ellos*". Gómez Centurión (2003:276).

<sup>245</sup> Luis Paret y Alcázar (1746-1799) pinta uno de estos almuerzos. El título del lienzo es "Carlos III comiendo ante su Corte" (1770) y puede contemplarse en el Museo del Prado.

<sup>246</sup> Sigo aquí de manera expresa a Gómez Centurión (2003: 280-284).

perfectamente ritualizada y organizada. La Primera Entrada al comedor la protagonizan los Grandes de España y sus primogénitos, el gobernador del Consejo de Castilla, el arzobispo de Toledo, el Inquisidor General, los Mayordomos de Semana, los Sumilleres, Capitanes Generales, Mariscales de Campo y el Comisario General de la Cruzada. La Segunda Entrada, una vez servida la sopa y sentado el rey a la mesa, ve llegar al resto de los títulos de Castilla, los ministros de los Tribunales y los oficiales del ejército hasta el grado de cadete. Whiteford Dalrymple, viajero inglés, deja constancia en 1744, de la disposición de la comida real con las siguientes palabras:

"He ido varias veces a la Corte mientras he estado aquí; toda la familia real como en público, pero cada uno separadamente; es de etiqueta el ir a hacer su corte en cada habitación durante las comidas [...] La última visita es para el rey [...] En la comida, los pajes traen los platos y los presentan a un oficial que los coloca sobre la mesa, mientras otro gentilhombre se mantiene cerca del rey para verter el vino y el agua, que los prueba y los presenta después de rodillas. El primado está presente para bendecir la mesa; el inquisidor mayor está también del lado del rey, un poco más lejos; y el capitán de las guardias de cuartel está al lado; los embajadores forman un círculo cerca de él; conversa algún tiempo con ellos, y después se retiran detrás de la silla del rey; todo el resto de los asistentes forman un segundo círculo detrás de los embajadores" (Citado en Gómez Centurión, 2003: 281).

Acabada la comida, el rey se retira a su cámara en donde conversará con los embajadores y todos cuantos están presentes en la Primera Entrada. Terminada la conversación, se acaba la jornada pública de Carlos III y marcha de caza, afición predilecta del soberano.

En definitiva, tras este breve trayecto por la Corte de los Austrias y los Borbones, puede apuntarse que los principales rasgos que singularizan la Corte española frente a otras cortes europeas son a) el acusado carácter religioso que poseen siempre las apariciones públicas del rey, habitualmente con motivo de festividades religiosas y b) la utilización de la etiqueta con extraordinario celo y rigor a fin de conseguir un elevado grado de inaccesibilidad e invisibilidad para el monarca -tanto para los Austrias como para Borbones como Felipe V y Fernando VI <sup>247</sup>- si bien esta invisibilidad es menor durante el reinado de Carlos III. La Corte española, sin renunciar

---

<sup>247</sup> Afirma Elliott (1987:13): "*En la España de Felipe III y IV y Carlos II, el ceremonial de la corte era empleado para aislar al soberano y confinarle en compañía de un puñado de aristócratas privilegiados*".

a la magnificencia y despliegue de la dignidad real, es austera y rigurosa. En este contexto general es donde se inserta el código de la prudencia.

### 3. Observación, manipulación y autodominio: los principios del código de la prudencia

Del mismo modo que Erasmo de Rotterdam era el autor clave en el código de buenas maneras de la cortesía moderna y del mismo modo que su obra *De civilitate morum puerilium* (De la urbanidad de las maneras de los niños) fue tomada como punto de referencia por otros autores para confeccionar obras sobre buenas maneras, será Baltasar Gracián (1601-1658) quien tome en cuenta como autor que mejor y con más precisión define el contenido del código de buenas maneras de la prudencia.<sup>248</sup> Si bien su pretensión es exceder con sus preceptos el ámbito del palacio y la Corte, lo cierto es que éstos resultan especialmente adecuados para aquel que desee conducirse con éxito por el intrincado universo cortesano (Blanco, 1997:30)<sup>249</sup> La más amplia y sistemática exposición del contenido del código de la prudencia se encuentra en la obra Oráculo manual y arte de prudencia, publicada por Gracián en 1647. Se trata de un conjunto de trescientos aforismos cuyo objetivo general es el de proporcionar a la persona procedimientos y formas de actuación de tal manera que pueda desenvolverse con corrección en cualesquiera que sean las situaciones en las que se encuentre.<sup>250</sup> Antecedentes clásicos de esta obra de Gracián son textos de Plutarco o Erasmo acogiendo de esta manera nuestro autor a una fórmula ya conocida antaño que había venido gozando de cierto predicamento (Blanco, 1997:49). La estructura del aforismo en Gracián es sencilla: se inicia con una sentencia breve que a modo de título condensa en sí el sentido total del aforismo y que es seguida por reflexiones sobre ese título,

---

<sup>248</sup> Las referencias de Elías a Gracián existen si bien son realmente escasas. Su atención se centró en manuales y autores franceses y por ello no concedió la debida importancia a un autor como Gracián que ya había sido reivindicado por pensadores como Nietzsche o Schopenhauer. En concreto, las menciones de Elías a Gracián se encuentran en El proceso de la civilización -cfr. Elías (1987:570-572; nota nº 134)- y La sociedad cortesana -cfr. Elías (1982:146, 148, 149).

<sup>249</sup> La bibliografía sobre Gracián es ingente. Tan sólo citaré aquí el estudio ya clásico de Batllori (1958) y la más reciente aportación a cargo de Andreu Celma (1998), en la que se efectúa un repaso del grueso del pensamiento de este autor.

<sup>250</sup> "Toda la sabiduría, la inteligencia, el discurrir, se cifra para Gracián en saber salir airoso de cualquier situación, en manejarse con soltura en la vida cotidiana". Blanco (1997:49).



breves, de carácter sentencioso, que pretenden ampliarlo y que bien podrían figurar también como títulos generales del mismo aforismo.

A diferencia de textos precedentes como los que hasta ahora he utilizado, Gracián no se concentra en cuestiones prácticas -comportamiento en la mesa, necesidades fisiológicas, aseo...- que eran las que hasta este instante venían siendo prioritarias en esta investigación. Gracián prefiere dedicarse al modo de hablar, a la gestión de la propia emocionalidad, al manejo de la ajena o al trato pero de un modo más abstracto que el que hasta ahora venían empleando los manuales sobre buenas maneras. Gracián, a diferencia de Erasmo, no aborda las buenas maneras de forma directa sino que se ocupa de establecer un arquetipo de personalidad prudente que recubra cualquier manifestación de la vida humana. Dentro de esto quedan recogidas las buenas maneras. La 'literatura cortesana' -a la que es extraordinariamente afín la obra de Gracián- proporciona reglas de alcance general más dirigidas al control global de la conducta y la emocionalidad que a aspectos prácticos e inmediatos del propio comportamiento. No obstante, esta circunstancia no impide que no pueda inferirse a partir de estas reglas de alcance general cómo debe ser el comportamiento concreto de una persona, por ejemplo, en la mesa, ante una visita o en presencia del propio monarca. Teniendo en cuenta esto, analizaré a continuación los que, a mi juicio, son los principios elementales del código de la prudencia.

Gracián admite desde el inicio la creciente complejidad que han ido adquiriendo las relaciones sociales y cómo, en consonancia con dicha complejidad, los hombres se ven obligados a manejar un inventario de procedimientos y cursos de acción con los que salir bien parados dentro de esa complejidad creciente. La etiqueta y el ceremonial de la Corte, por ejemplo, requieren de los cortesanos un mayor acervo de conocimientos que deben estar dispuestos a asimilar si lo que quieren es acrecentar o afianzar su prestigio.<sup>251</sup>

El comportamiento del cortesano debe regirse con arreglo a tres principios básicos.<sup>252</sup> El primero se refiere a la necesaria observación del carácter y conducta del prójimo (*principio de observación*). El segundo, a la capacidad para manipular al prójimo en -aras del propio interés- derivada de la observación de caracteres y conductas (*principio de manipulación*). El tercero y último, al imperativo del

---

<sup>251</sup> Dice Gracián (1997:101; aforismo nº 1): "[...] y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los passados".

<sup>252</sup> Para una interpretación convergente, cfr. Béjar (1993a:140).

autodominio del comportamiento y la emocionalidad (*principio de autodominio*). Desglosaré a continuación cada uno de estos principios.

El principio de observación que define la prudencia advierte sobre la compleja personalidad de los hombres y lo mudable de sus afectos y querencias. Mudabilidad y complejidad convierten en imperativo conocer de los hombres tanto su superficie como su interior:

"Visto un león, vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aún ése no bien conocido. Todos los tigres son crueles, las palomas sencillas y cada hombre de su naturaleza diferente [...] Gastan algunos mucho estudio en averiguar las propiedades de las yerbas, ¡cuánto más importaría conocer las de los hombres, con quienes se ha de vivir o morir!". (Gracián, 1990:225).<sup>253</sup>

La observación es imprescindible si lo que se quiere luego es manipular al prójimo atendiendo al propio interés. La manipulación no sería posible si antes no están claros los defectos y virtudes del otro para que con base a ello dicha manipulación pueda concretarse. Junto a defectos y virtudes, continúa presente la necesidad de observar el rango social de la persona a fin de ajustar el propio comportamiento de la mejor manera posible ante quien presenta una posición social superior. El código de la prudencia, inserto en un contexto estamental, no puede ignorar las exigencias derivadas del mismo, entre ellas, el respeto al orden adscriptivo establecido y en consecuencia, al que es superior en rango social:

"Todo vencimiento es odioso, y del dueño, o necio, o fatal. Siempre la superioridad fue aborrecida, ¡cuánto más de la misma superioridad! [...] Enseñanos esta sutileza los Astros con dicha, que aunque hijos, y brillantes, nunca se atreven a los lucimientos del Sol". (Gracián, 1997:105; aforismo nº 7)

Una vez que, mediante la observación, se detectan cuáles son los afectos y querencias de cada individuo se está en condiciones de poder manipularlo de acuerdo con los intereses del observador. Aparece aquí el segundo principio elemental del

---

<sup>253</sup> Esta cita la extraigo de su obra *El Criticón* -publicada sucesivamente en tres partes en 1651, 1653 y 1657- por ser aquella de entre cuántas he manejado mejor resumía y sintetizaba la idea de la natural complejidad de los caracteres humanos. En este mismo sentido véase el aforismo nº 157 en Gracián (1997).

código de la prudencia; el principio de manipulación. Para poder manipular habrá sido necesario advertir cuál es la afección predominante de un individuo, la que inspira la mayor parte de sus actos, y una vez conocida, poder entonces manejar su voluntad en aras del propio provecho personal. A esta afección la denomina Gracián "el torcedor"; esto es, afección que detectada permitirá "torcer" la voluntad del individuo:

"Hallarle su torcedor a cada uno. Es el arte de mover voluntades; más consiste en destreza que en resolución: un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno. No ai voluntad sin especial afición, y diferentes según la variedad de los gustos. Todos son idólatras: unos de la estimación, otros del interés y los más del deleite. La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su eficaz impulso; es como tener la llave del querer ageno [...] Hásele de prevenir el genio primero, tocarle el verbo después, cargar con la afición, que infaliblemente dará mate al albedrío". (Gracián, 1997:117; aforismo nº 26)<sup>254</sup>.

Conocido el motivo fundamental que guía el comportamiento del prójimo, éste ve menguada su autonomía e independencia convirtiéndose en un individuo susceptible de ser manipulado. En este arte de "torcer voluntades ajenas" resultan herramientas imprescindibles la insinuación -insinuando conseguimos una primera impresión del ánimo y futuras acciones del otro (Gracián, 1997:123-124; aforismo nº 37)- la obtención de una opinión favorable por parte de los demás -de este modo será más sencillo ganar su afecto y tornarlo dependiente (Gracián, 1997:125; aforismo nº 40)-, la cautela -convenientemente disimulada no generará desconfianza en el otro (Gracián, 1997:127-128; aforismo nº 45)- y la paciencia -que evita apresurarse y permite conocer el momento en el que ha de procederse a "torcer" la voluntad ajena (Gracián, 1997:132-133; aforismo nº 55).

El principio de autodomínio exige una rigurosa regulación de los propios afectos. Si éstos no son controlados, el individuo se torna vulnerable ante los demás, que a su vez podrían manipularle una vez conociesen la afección principal que guía sus actos. Únicamente autodominiándose consigue la persona no exponer la motivación de su comportamiento, escapa a la manipulación del otro y consigue mantener su independencia y autonomía:

"Hombre inapassionable, prenda de la mayor alteza de ánimo. Su misma superioridad le redime de la sujeción a peregrinas impresiones. No ai mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del albedrío". (Gracián, 1997:105; aforismo nº 8).

---

<sup>254</sup> En este mismo sentido, véase aforismo nº 273.

Como puede observarse en esta cita, Gracián habla de este principio de autodomínio como "señorío de sí mismo". Éste debe prevalecer tanto en circunstancias favorables como adversas ya que las pasiones, los afectos y los deseos no son más que los "portillos del ánimo" (Gracián, 1997:155; aforismo nº 98), esto es, vías de acceso para el conocimiento de la interioridad propia, conocimiento que pudiera desembocar en pérdida de autonomía y manipulación de la voluntad individual (Gracián, 1997:131; aforismo nº52; 187; aforismo nº 155). El principio de autodomínio que fija Gracián comienza por la reflexión y conocimiento de uno mismo. Tal reflexión y conocimiento permiten al individuo saber de sus afecciones predominantes y disponer de los medios para controlarlas:

"[...] es lición de advertencia la reflexión sobre sí: un conocer su disposición actual y prevenirla, y aun decantarse al otro extremo para hallar, entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis". (Gracián, 1997:140; aforismo nº69).<sup>255</sup>

Reflexión y conocimiento de sí mismo se convierten en elementos imprescindibles dentro de la Corte, donde la competencia por oportunidades de prestigio genera una presión social que hace necesaria la autovigilancia de la conducta a riesgo de rezagarse en ese proceso de competencia. Vigilarse a sí mismo en un entorno de presión y competencia entronca con la deseabilidad de la auto-reserva, ese mostrarse paulatino ante los demás de cualidades personales que al ser inicialmente desconocidas impedirán al prójimo un conocimiento exacto del ánimo individual y, en consecuencia, dificultarán sus intenciones de manipular la voluntad. La auto-reserva y el mostrarse progresivamente ante los demás son muestras de las diferentes facetas de personalidad que un hombre puede exhibir. Esa variedad impide, una vez más, que el prójimo pueda llegar a conocer su afección principal, el "torcedor de su ánimo y voluntad" (Gracián, 1997:145; aforismo nº77).<sup>256</sup>

El autodomínio unido a la auto-reserva posibilitan el manejo adecuado de la verdad. La verdad debe decirse aunque con la debida precaución; esto es, ha de gestionarse cuidadosamente el decir la verdad, no tanto por el daño que puede provocarse al prójimo cuando la escucha, como por el daño que pudiera provocarnos

---

<sup>255</sup> En este mismo sentido, véase aforismo nº 225.

éste sabiendo lo que de verdad opinamos y pretendemos. De ese modo nuestra voluntad quedaría al descubierto.<sup>257</sup> La gestión de la verdad debe realizarse con las justas dosis de artificio. Ésta debe aparecer paulatinamente, sin ser abrupta, anunciarse poco a poco por si fuera preciso detenerse y callar hasta que la coyuntura fuese de nuevo favorable para anunciarla. Es necesaria la destreza y ese artificio que consiguen que la verdad emerja segura pero despacio (Gracián, 1997:217; aforismo nº 210). Mas, al tiempo, ese artificio que hace aflorar la verdad con parsimonia y precaución, es preciso que no sea percibido ya que si no el otro entenderá que se le está engañando (Gracián, 1997:222; aforismo nº 219). Así pues, el hombre ha de hilar fino y lograr un adecuado balance entre verdad, artificio, silencio y engaño<sup>258</sup>. Se impone este hilar fino acorde con las características de los tiempos. Son tiempos de pujanza cortesana los que a los hombres les toca vivir: "Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia" (Gracián, 1997:222; aforismo nº 219).

Ligado al autodomínio, la auto-reserva y la gestión de la verdad aparece el manejo del secreto. Al igual que oír secretos puede otorgar a una persona datos para manejar la voluntad del otro, contarlos expone al individuo a la posibilidad de ser manipulado. Por tanto, debe quedar a buen recaudo el secreto personal ya que sobre él reposa parte importante de la autonomía e independencia individuales.<sup>259</sup>

Advierte por último Gracián que todos los consejos que propone pueden hacer del hombre un ser cuasi-perfecto aunque al tiempo admite la dificultad de que todos puedan ser cumplidos íntegramente por una persona. Siempre existen carencias que con la reflexión y el conocimiento de sí mismo pueden ser detectadas y susceptibles de ser subsanadas. Es preciso pues el esfuerzo individual para hacer de los preceptos que oferta el autor un hábito y en consecuencia una suerte de segunda naturaleza:

"Conocer la pieza que le falta. Fuera muchos mui personas si no les faltara un algo, sin el qual nunca llegan al colmo del perfecto ser. Nótase en algunos que pudieran ser mucho si repararan en bien poco [...] En algunos casos se desea lo executivo y en otros lo reportado. Todos estos desaires, si se advirtiesen, se

---

<sup>256</sup> Aquí recomienda Gracián la adopción de una suerte de actitud proteica en un símil con el dios mitológico Proteo que, reticente a la hora de contestar preguntas, despistaba a sus interrogadores asumiendo diferentes formas corporales y animales. Cfr. Ovidio (1989:165-166)

<sup>257</sup> "[...] *los sinceros son amados, pero engañados*". Gracián (1997:222; aforismo nº 219).

<sup>258</sup> Dice Gracián (1997:201-202; aforismo nº 219): "*Sin mentir, no dezir todas las verdades. No ai cosa que requiera más tiento que la verdad [...] Tanto es menester para saberla decir como para saberla callar. Piérdese con sola una mentira todo el crédito de la entereza. Es tenido el engañado por falso y el engañador por falso, que es peor. No todas las verdades se pueden decir: unas porque me importan a mí, otras porque al otro*".

<sup>259</sup> "*El que comunicó sus secretos a otro hízose esclavo dél*". Gracián (1997:231; aforismo nº 237).

podrían suplir con facilidad, que el cuidado puede hazer de la costumbre segunda naturaleza". (Gracián, 1997:232; aforismo nº 238).

En condiciones de presión social y vigilancia mutua como las que impone la Corte, los preceptos gracianescos cobran vigor y advienen en consejos imprescindibles a los que el cortesano no puede hacer oídos sordos. Las coacciones que se originan en la vida social, en este caso en la vida social de la Corte, comienzan en este punto a ser interiorizadas con el fin de que convertidas en una "segunda naturaleza" se activen automáticamente e inconscientemente cuando resulte preciso. Que las coacciones originadas en la vida social -heterocoacciones o heterocontrol en terminología eliasiana- muden progresivamente en coacciones interiorizadas -autocoacciones o autocontrol para Elias- constituye uno de los pasos fundamentales en el proceso de la civilización del comportamiento. Gracián, al reclamar la conversión de sus consejos en hábito -en segunda naturaleza- a resultas de condiciones sociales de presión y vigilancia sobre la conducta, se erige como punto de inflexión en el proceso civilizatorio español: la interiorización de las coacciones que han de operar sobre la conducta es factible gracias a la reflexión y conocimiento de sí mismo y a la observación de los caracteres psicológicos de los demás, creándose así las condiciones de posibilidad para la emergencia de un comportamiento y una emocionalidad autocontrolados. Si anteriormente los criterios que justificaban la necesidad de una conducta cortés -tanto en un sentido bajomedieval como moderno- remitían a los demás, ahora los que preconizan una conducta prudente remiten con mayor intensidad a uno mismo. Argumentos sociales como los empleados por la cortesía bajomedieval y la moderna para justificar el imperativo de una conducta decorosa siguen existiendo si bien<sup>260</sup>, simultáneamente, comienzan a cobrar mayor fuerza aquellos argumentos que remiten a uno mismo; argumentos de tinte psicológico, reflexivo e individual.

#### 4. La prudencia en la práctica: la conducta en la mesa

Hasta la aparición del código de la prudencia, las buenas maneras se justificaban con arreglo a una argumento de tipo social; esto es, el respeto debido a quienes son superiores en rango social dentro del contexto estamental que caracteriza al Antiguo

---

<sup>260</sup> Recuérdese aforismo nº 7 en Gracián (1997:105).

Régimen. Argumentos de tipo social seguirán existiendo a la par que emergen otros que ya no reenvían a lo social sino que se centran preferentemente en lo individual. Las coacciones que operan sobre el comportamiento, otrora de naturaleza social y que daban lugar a un comportamiento heterocontrolado, van a ser paulatinamente interiorizadas por el individuo hasta constituir un tipo de comportamiento autocontrolado en el que la observación de los caracteres físicos y psíquicos propios y del prójimo resultan elementos imprescindibles. El código de la prudencia anuncia de forma tímida este proceso de interiorización.

La justificación de las buenas maneras comienza a adquirir un mayor tinte psicológico y reflexivo interiorizándose las coacciones derivadas de condiciones sociales de competencia hasta construir una conducta atenta al desentrañamiento de los caracteres ajenos, al conocimiento de los propios y al necesario autodomínio que cada cual ha de ejercer sobre sí. Las buenas maneras comienzan también a exigir con mayor insistencia por parte de las personas niveles de crecientes de autocontrol y reflexión sobre sí mismo. La reflexión sobre uno mismo unida a la imaginación permitirán que la persona anticipe cuál ha de ser el comportamiento adecuado a cada situación y así, de este modo, evitar que su conducta se desordene. Nunca fueron más claras que hasta ahora las llamadas a la continencia, el control o el orden a fin de que el comportamiento no resulte indecoroso u ofensivo para el prójimo. Las buenas maneras comienzan a tener algo de vencimiento sobre los propios impulsos para que controlándolos pueda la persona ajustarse a los preceptos que se ofrecen en pos de la consecución de unas maneras adecuadas:

"Una persona no se reputa que tiene continencia, sino porque contiene ò reprime en primer lugar sus pasiones, y después sus miembros, ò sus acciones, su lengua, o sus palabras en los límites donde las cosas deben estar". (Callieres, 1744:255).

Mas estas llamadas al autocontrol son aún llamadas débiles si se las compara con las que efectuará el código que sigue a la prudencia; el código de la civilización. Con todo, la prudencia preconiza, como ha podido verse con Gracián, una suerte de autodomínio alimentado por una concepción negativa del prójimo: el prójimo es fuente de inquietudes y temores y, en consecuencia, factor a tener muy en cuenta a la hora de actuar. El prójimo como factor relevante para la conducta personal impide una interiorización total de las coacciones que nacen de la presencia, vigilancia y opinión

del prójimo. Aunque con el código de la prudencia las buenas maneras comienzan a atender paulatinamente a criterios de reflexividad, autodominio e individualidad, todavía no se contempla una interiorización efectiva y eficaz de las coacciones que operan sobre el comportamiento. Las buenas maneras del código de la prudencia se integran en un marco global de heterocontrol, en el cual la justificación final de las mismas viene a ser la inquietud que produce el prójimo porque a) pueda cobrar ventaja en la pugna por el prestigio, vital en el entramado cortesano; b) pueda conocer los afectos y motivaciones profundas que determinan la conducta de una persona; c) porque ese conocimiento convierta a la persona en alguien susceptible de ser manipulado por el prójimo y d) porque tal manipulación supondría una pérdida de autonomía y un descenso en sus niveles de prestigio. El código de buenas maneras de la prudencia todavía presenta un tipo de comportamiento heterocontrolado, si bien el argumento que lo sostiene no es tanto el respeto al rango social del prójimo como la inquietud que éste genera.

Así pues, este es el marco general en el que se integran las buenas maneras cortesanas. Teniendo en mira este marco presidido siempre por los principios elementales de la prudencia -observación, manipulación y autodominio- y el prójimo como fuente de inquietud, se enuncian reglas concretas de comportamiento que el cortesano debe observar si no quiere ver menguada su reputación o retrasarse en la carrera por el prestigio. La mesa continúa siendo el ámbito en el que mejor puede observarse la concreción práctica de las buenas maneras inspiradas por la prudencia; insistiéndose fundamentalmente en la compostura general que ha de mantener el comensal en el momento de la comida.

La persona debe estar tranquila en la mesa, no apoyar los codos sobre ella y manteniendo el cuerpo derecho, no hacer manifestaciones de que tiene hambre. Ha de tenerse en mente que en el comer, el individuo debe ser 'limpio'. Ser 'limpio' no alude a ninguna concepción de higiene o asepsia sino a una suerte de caracterización psicológica del comensal. Quien no es 'limpio' en el comer será calificado de tosco, goloso o sucio:

"Por comer limpio entendemos: no se sonar con el pañizuelo, no se echar sobre la mesa de codos, no comer hasta acabar los platos, ni murmurar de los cocineros porque muy gran infamia es para un cortesano notarle de goloso y acusarle de sucio". (Guevara, 19???:109-110).



Una compostura general adecuada exige que los instrumentos en la mesa sean debidamente utilizados. El cerco sobre las manos como medio para llevarse la comida a la boca se ha estrechado hasta tal punto que el uso de éstas será interpretado como indicio de animalidad. Es más, usar las manos y ver los dedos grasientos provocará asco en quienes los contemplan y vergüenza en quien los exhibe. En lugar de las manos, la persona debe servirse de la cuchara, el cuchillo y un nuevo instrumento que poco a poco ha ido abriéndose un espacio en la comida: el tenedor.

El tenedor no llega a España hasta bien entrado el siglo XVII, durante el reinado de Felipe IV, comprendido entre 1621 y 1655 (Díaz Plaja, 1974:278). Si bien ya existían en el bajomedievo instrumentos de similar forma, éstos eran empleados para ayudarse en el trincar de las carnes y nunca utilizados por los comensales para degustar directamente la comida.<sup>261</sup> Sin embargo, aquí se prescribe el uso individualizado de este instrumento hasta ahora no empleado de modo individual. Usar el tenedor evita que los dedos se manchen, que éstos tengan que ser limpiados continuamente o que sean relamidos en ese deseo de verlos limpios:

"Digo con el tenedor, porque es [...] muy indecente tocar a qualquiera cosa grassa, salsa, ó almivar, &c. Con los dedos; además, que esso obliga á dos, ó tres indecencias: La una es limpiar las manos frequentemente en vuestra servilleta, y ensuciarla como rodilla de cocina, de suerte, que causa asco a los que la vén llevar a la boca para limpiaros: La otra es la de limpiaros las manos, que aún es peor, y la tercera, lamer, ó chuparos los dedos, que es el auge del desaseo" (Callieres, 1744:129-130).

El uso de las manos está vetado: "ahora quando te pongas a comer, no se te olvide el tenedor, que es muy del caso, porque si no en la Corte es lo mismo, que no comer, porque en este mandamiento de dedos, nadie quiere entrar" (Arias, 1734:9). La utilización del tenedor se convierte en un prerequisite indispensable para unas buenas maneras depuradas. El argumento que se esgrime en pro de su empleo es la repugnancia que unos dedos manchados puedan provocar en los demás y la vergüenza propia al ver que esa conducta es censurada públicamente. La imagen de unos dedos embadurnados de salsa o grasa es desagradable toda vez se ha producido un cambio en la pauta de pudor de las personas. Cada vez un mayor número de comportamientos quedan bajo el

---

<sup>261</sup> En el capítulo dedicado a la cortesía bajomedieval ya apunté esta cuestión. En *Arte Cisoria* (1423) de Enrique de Villena (1382/1384-1434) se habla de la Broca, de dos o tres puntas y con un mango afilado. La Broca de dos puntas se empleaba para poner la comida frente al comensal, la fruta y el pan. La de tres

umbral del pudor -entre ellos, el uso de las manos para comer directamente la comida- resultando en consecuencia prohibidos. Estas prohibiciones se expresan mediante el asco, la repugnancia, los escrúpulos o la vergüenza. Así pues, como señala Elias, "el tenedor no es otra cosa que la materialización de cierta pauta de emociones y de escrúpulos" (Elias, 1987:168). Esta pauta de emociones y escrúpulos que, entre otras cosas, entiende que no es admisible comer sin tenedor, ha sido configurada gracias a la presión del entorno, a la vigilancia recíproca de los comportamientos, al incremento del grado de interdependencia individual y al creciente número de contactos interpersonales. Dicha pauta tiene un origen básicamente social: las coacciones que pesan sobre la conducta provienen de las propias condiciones de sociabilidad. Estas coacciones, responsables del moldeamiento de los sentimientos de asco, vergüenza, desagrado o repugnancia, se interiorizarán progresivamente hasta que su origen sea olvidado y activándose de manera automática se justifiquen como coacciones inherentes a la propia naturaleza humana o coacciones establecidas en función de criterios médicos o higiénicos. El código de la prudencia muestra ya esta inicial interiorización de coacciones -que no será definitiva hasta la llegada del siguiente código, el de la civilización- mostrada en los sentimientos de asco y repugnancia que despierta la contemplación de unos dedos manchados de grasa por prescindir del tenedor.

La ampliación del umbral del pudor implica que cada vez un mayor número de comportamientos queden sujetos a sentimientos de asco, repugnancia o vergüenza. Dicha ampliación se ha producido dentro del código de la prudencia y se manifiesta significativamente, por ejemplo, en la progresiva desaparición de preceptos relativos a la regulación de necesidades fisiológicas primarias. Si antaño los manuales se referían de modo directo al cuándo, cómo y dónde orinar, defecar o escupir ahora las referencias a los actos de evacuación de la orina o las heces son inexistentes y sólo aparecen en forma reducida aquéllas que aluden al acto de escupir. La ampliación del umbral del pudor con el consiguiente incremento de los escrúpulos silencia poco a poco cualquier mención a dichas necesidades primarias, silencio que alcanza a las propias publicaciones sobre buenas maneras. En los códigos de la cortesía bajomedieval y moderna se incluían recomendaciones acerca del orinar o el defecar. En las publicaciones que han sido consultadas para estudiar el código de la prudencia, sólo Callieres menciona el acto de escupir y es para condenarlo tajantemente (Callieres,

---

puntas se utilizaba como ayuda al trincar la carne. En todo caso, ni la de dos ni la de tres puntas servían para que el comensal las utilizase individualmente para consumir su comida. Cfr. Villena (1994).

1744:288) mientras que en el resto no aparece mención alguna ni al escupir, ni al orinar ni al defecar; por otra parte, cuestiones que sí aparecían en los manuales de buenas maneras bajomedievales y modernos.

Regresando a la cuestión de la compostura, cabe señalar otro aspecto crucial junto al imperativo de utilizar el tenedor. Esto es, la utilización de los utensilios de comida -cuchara, tenedor, cuchillo, plato y vaso- ha de llevarse a cabo de forma individual. Esta utilización individual se impone toda vez el muro invisible que los escrúpulos construyen entre los hombres impide compartir dichos utensilios, quedando éstos asignados estrictamente a un solo individuo. La individualización de platos, vasos y cubiertos trae consigo nuevas reglas que consolidan la distancia física y simbólica que los escrúpulos, la repugnancia y el desagrado van marcando. Con arreglo a esto, por ejemplo, queda regulado el uso de la cuchara:

"Convienne tambien observar, que es necesario siempre limpiar vuestra cuchara, quando después de haveros servido, quereis con ella tomar alguna cosa en otra fuente, porque se hallan gentes tan delicadas, que no querrian comer del guisado en donde la havriades entrado, depuse de haverla llevado à la boca. [...] y ademas de esso, si está à la mesa gente muy delicada, no es bastante limpiar la cuchara, conviene no servirse mas de ella, sino pedir otra" (Callieres, 1744:127).

Lo que entró en contacto con una persona no debe ser utilizado por otra. De forma análoga, se aplica este precepto a los alimentos, al vino o a la fruta.<sup>262</sup> Lo que se toca o come ya no puede devolverse a la fuente común de la que procede: "Es preciso tener por regla general, que todo lo que haya estado una vez en el plato, no debe volverse a la fuente" (Callieres, 1744:131). Mas el cuidado en la compostura no acaba una vez que han desaparecido los alimentos de la mesa. Al igual que hubo que lavar las manos al iniciar la comida, habrá que lavarlas una vez acabada.<sup>263</sup> Conviene también limpiar los dientes, aunque nunca delante de todos ya que tal comportamiento repugnaría a quienes se sientan en la mesa:

---

<sup>262</sup> Señala Callieres: "*Es asimismo descortesia presentar a otro un vaso de vino, haviendolo primero gustado*" o "*Es una gran descortesia presentar fruta, ò otra cosa, la qual se haya mordido*". Cfr. Callieres (1744:137) y Callieres (1744:140) respectivamente.

<sup>263</sup> Afirma Pedro González de Salcedo (1671:130) en su obra *Nudrición real* (1671), escrita con vistas a proporcionar una guía de educación de jóvenes príncipes y futuros reyes, sobre la limpieza de las manos: "*E devenles facer lavar las manos antes de comer [...] è después de comer qe las deven lavar porque las lleven limpias à la cara, è à los ojos, è limpiarlas deven à las tobajas [...] ca non las deven limpiar à los vestidos*".

"Es descortesía limpiar los dientes delante de la gente, y de limpiarlos durante y despues de la comida con un cuchillo, ò con un tenedor; lo qual es enteramente una cosa indecente, y que disgusta" (Callieres, 1744:138).

En lo tocante a la compostura, dos son los elementos, pues, a tener en cuenta. Por un lado, la inexcusable utilización del tenedor, instrumento en el que se materializa una pauta de pudor que fija el límite de los escrúpulos, el asco y la vergüenza. Por otro, la individualización de los cubiertos, platos, vasos y alimentos; síntoma de la distancia física y psíquica que escrúpulos, vergüenza y asco imponen entre los hombres.

Individualización de la comida y cubiertos junto al creciente número de conductas susceptibles de provocar repugnancia y vergüenza marcan las distancia de este código respecto de sus predecesores. Las buenas maneras tal y como las concebían los códigos anteriores comienzan a quedar desfasadas y como tales son dejadas de lado. Las nuevas condiciones de creciente interdependencia, vigilancia y observación dan al traste con los preceptos de antaño. Quienes escriben sobre buenas maneras advierten con claridad este desfase.<sup>264</sup> Poseen conciencia de que las buenas maneras -y los usos sociales en general- mudan paulatinamente. Lo que en el pasado fue decoroso, en el presente ha perdido vigencia e incluso puede ser tildado de grosería o indecencia y del mismo modo, lo que en el presente es refinado y adecuado, en el futuro caerá en desuso pudiendo ser tachado de vulgaridad o tosquedad.<sup>265</sup> Así pues, esta mudanza, acorde con las nuevas condiciones que van dictando los tiempos, es una característica esencial que ha de tener presente todo aquel que escriba sobre buenas maneras así como quien pretenda abrillantar su conducta gracias a ellas:

"En otro tiempo [...] era permitido escupir en la tierra delante de las personas de distinción, y era bastante ponerle el pie encima; al presente es una indecencia [...] En otro tiempo se podía bostezar, y era bastante poner la mano delante, y que no se hablase bostezando; y al presente una persona de distinción le enfadaria [...] En otro tiempo se podía mojar el pan en la salsa, con tal, que no estuviese mordido; y ahora sería una especie de rusticidad [...] En otro tiempo se podía quitar de la boca lo que no se podía comer, y echarlo en tierra, con la circunstancia, que se hiciesse diestramente; y ahora es una grande porquería". (Callieres, 1744:288-289).

---

<sup>264</sup> Apunta Callieres (1744:286): "[...] *saberse muy bien que [...] estas ancianas reglas perjudican mas de lo que aprovechan; y que por consecuencia es mas acertado consultar al uso vivo, que al uso muerto*".

<sup>265</sup> "*Muchas de las antiguas [reglas] se mudaron y no dudo, que algunas de estas se mudaran asimismo en lo venidero*". Callieres (1744:288).

En definitiva y como cierre de esta sección, cabe afirmar que las buenas maneras dentro del código de la prudencia son justificadas, al igual que sucedía en los códigos anteriores, con arreglo a un argumento de tipo social. Sin embargo, este argumento social no es estrictamente el de antaño -el respeto al rango social- sino la inquietud y el temor que suscitan la presencia del prójimo. En condiciones de competencia por el prestigio como las que dicta la Corte, el prójimo es siempre un contrincante a la par que punto de referencia para orientar la actuación personal. El código de la prudencia remite, en general, a un comportamiento de tipo heterocontrolado en el que cada vez van teniendo más espacio las llamadas a la autorreflexión, la individualidad, el autoconocimiento y el autocontrol; llamadas que anticipan una futura interiorización de las coacciones sociales hasta convertirse en autocoacciones. Dichas llamadas no resultaban tan evidentes en los códigos anteriores. El código de la prudencia ya las contempla aunque habrá que esperar a la llegada del siguiente código para ver cómo adquieren total preeminencia.

##### 5. La disolución del substrato moral de las buenas maneras

El marco social en el que paradigmáticamente se inserta el código de la prudencia no es otro que el definido por la Corte. En consecuencia, el protagonista y receptor prioritario de dicho código es el cortesano. De las dimensiones básicas y peculiaridades de la Corte que han sido reseñadas en la Sección I puede extraerse una doble conclusión útil a la hora de explorar el contenido del código que me ocupa.

En primer lugar, la Corte es un ámbito de promoción social en el que los hombres compiten entre sí por oportunidades de prestigio mediante las que podrán aumentar o mantener sus niveles de estimación social. Como ámbito de promoción social resultará este código de enorme atractivo y utilidad para quienes hacen del prestigio el eje de sus vidas, esto es, la nobleza en general y, dentro de ésta, los cortesanos en particular. Por ello, por ser el centro irradiador del prestigio<sup>266</sup> será la Corte, como ya dije, el lugar elegido por los nobles para la educación de sus vástagos.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Sobre este aspecto insiste Pedro López de Montoya (1542-?) -tratadista pedagógico, moralista y teólogo- en su obra Libro de la Buena Educación y enseñanza de los nobles (1595): "*De manera que el fuego que arde en las cortes centellea por todo el Reyno*". Cfr. López de Montoya (1947:400).

<sup>267</sup> De nuevo López de Montoya (1947:394) confirma con sus palabras esta idea: "*Ningún lugar ay que se pueda comparar a la Corte para la criança de los nobles, por ser tan grande la variedad que en todo género de negocios y estados se veen cada día en ella*".

No olvidemos que el *summum* del prestigio no es sino alcanzar el favor real.<sup>268</sup> Sin duda, el noble que es educado desde temprana edad en la Corte conocerá mejor los pormenores de la vida cortesana, circunstancia que le sitúa en ventaja frente a posibles competidores. Pedro López de Montoya, tratadista pedagógico, moralista y teólogo, entiende que si el objetivo del cortesano es ganar el favor del monarca, tal propósito podrá cumplirse si el niño se educa en la Corte y por ello va ganando con más facilidad afecto al propio monarca, de quien dependerá, en gran medida, en un futuro próximo para acrecentar su prestigio:

"[...] haziendo ellos (los hijos de la nobleza) en esta parte (la Corte) lo que deben también grangean el amor y la privança de su Rey, que es lo que tanto desean alcançar. Pues es cosa cierta que por el mismo que ellos van creciendo en el amor y fidelidad devida se van también rehaziendo amables, porque la continua asistencia, començada desde los tiernos años y proseguida sin tropieço notable, forçosamente ha de ganar mucha gracia con el Rey" (López de Montoya, 1947:396).

En segundo lugar, la Corte es el ámbito de la opinión pública, patrón a partir del cual se evalúa el grado de prestigio de los diferentes individuos. Esta esfera de opinión alcanza al ingenio que cada cual muestre, a sus maneras, a su vestimenta y a su capacidad de influencia sobre el rey o sus próximos. Para opinar será preciso observar, mostrarse atento a los movimientos de cada uno y estar al tanto de sus evoluciones. Es por eso que la Corte, como ámbito de opinión pública se encuentra estrechamente ligada a una idea de observación y vigilancia del prójimo gracias a las que podrá efectuarse una evaluación de la persona en términos de prestigio.

En la competencia por el prestigio bajo la omnipresente mirada del otro y expuesto el individuo a las consideraciones de la opinión pública se desarrolla en la Corte un tipo de sociabilidad estratégica. En el mundo cortesano se impone una sucesión continua de contactos interpersonales en los que se pone en juego el prestigio de cada individuo. Esta tensión que subyace a los contactos interpersonales fomenta una

---

<sup>268</sup> Así lo indica Antonio de Guevara (1480-1545) -acompañante del emperador Carlos V como confesor e historiador y educado en la Corte de los Reyes Católicos- en su *Aviso de privados o despertador de cortesanos* (publicado en 1539): [...] *el que va o está en la Corte trabaje de estar en gracia del príncipe, porque muy poco aprovecha que el cortesano esté bien con todos, si el príncipe está mal con él*". Guevara (19-??:82). Para alcanzar el favor real, las maniobras deben ser efectivas a la par que discretas: "*Así mesmo aprovecha mucho para ganar la voluntad del príncipe mirar a qué es el príncipe inclinado; es á saber, á música, ó á caza, á á pesca, ó á montería, ó á la gineta, ó á la brida, vista su inclinación amar lo que él ama y seguir lo que él sigue [...]* El curioso cortesano téngase por dicho que todo lo que el rey aprobar ha de tener por bueno y todo lo que a él no agradase ha de tener por malo, y si por caso lo contrario le pareciese, puédelo sentir, más guárdese y no lo ose decir". Guevara (19-??: 85-86).

concepción de la interacción como suerte de juego estratégico en el que el prójimo es fuente de inquietud al tratarse siempre de un potencial competidor. En condiciones de sociabilidad estratégica, el individuo deberá ser capaz de descifrar los motivos y razones que orientan la conducta de los demás amén de ejercer un riguroso control sobre su conducta, depositaria de todas y cada una de sus posibilidades de prestigio. El control de la propia conducta conlleva una gestión apropiada de lo que debe o no mostrarse a los demás; de lo que uno debe o no permitirse ante los otros. Recuérdese que está en liza acrecentar o disminuir la reputación. Este control de la conducta responde cada vez menos a un argumento social de respeto al rango social -como ocurría en los códigos anteriores- y más a la inquietud y resquemor que genera el prójimo.

Comienza en este punto a disolverse el trasfondo moral que poseían las buenas maneras como reflejo de una interioridad 'virtuosa' y ordenada y comienzan éstas a ser valoradas en términos de utilidad. Si en el universo cortesano conocer las motivaciones y razones del comportamiento del prójimo confiere ventaja en la carrera por el prestigio, podrá preverse el movimiento del contrario y anticiparse a él. Estos motivos y razones hasta ahora debían ser traslucidos por las buenas maneras en particular y el comportamiento en general. Sin embargo, en la Corte eso es difícil que se produzca ya que revelar motivos y razones es otorgar ventaja al contrario en la pugna por el prestigio. En la Corte, las buenas maneras en particular y el comportamiento en general ocultan, velan, camuflan o disfrazan la interioridad del individuo para que así nadie pueda conocer los motivos y razones de su actuación y en consecuencia, nadie pueda tomarle ventaja.

Aquí se hace visible de un modo evidente la tensión entre la interioridad y la exterioridad. Actuar adecuadamente no significa, como antaño sucedía con la cortesía bajomedieval y la moderna, actuar moralmente. La distinción entre interior y exterior se torna básica, problemática y tensa. De este modo, las buenas maneras son más que nunca apariencia de virtud, cosa que no ocurría con los códigos anteriores. Esquemáticamente podría presentarse de la siguiente manera todo lo que hasta ahora he expuesto en torno a la sociabilidad cortesana y sus implicaciones:



A diferencia de los dos códigos anteriores, el código de la prudencia procede a la paulatina disolución de la expresividad moral de las buenas maneras. El código precedente, el de la cortesía moderna, propugnaba la necesaria traducción de un correcto ordenamiento interior en unas buenas maneras adecuadas capaces de reflejarlo. Sin embargo, esta concepción de las buenas maneras -también defendida durante el periodo bajomedieval- se revela incapaz de afrontar las peculiares condiciones que impone el ámbito cortesano sobre el comportamiento y la emocionalidad de la persona; se trata de una concepción que resulta obsoleta e insuficiente frente a las exigencias de la vida en la Corte.

La obsolescencia del antiguo código de la cortesía moderna es señalada por Gracián en su obra *El Criticón* (publicado sucesivamente en tres partes en 1651, 1653 y 1657). En su "Crisi Undécima" dos personajes, Critilo y Andrenio, buscan un libro que



les sirva como guía de actuación en el laberinto de la Corte. Cae en sus manos uno titulado "El Galateo Cortesano", título que Gracián construye a partir de dos obras fundamentales dentro del código de la cortesía moderna: "El Cortesano" de Castiglione y "Galateo español" de Gracián Dantisco.<sup>269</sup> Empero, un cortesano, viendo que Critilo y Andrenio pretenden tomarlo como patrón de referencia para guiarse en la Corte, cuestiona su validez y recalca la inutilidad y obsolescencia de sus recomendaciones:

"En aquel tiempo cuando los hombres lo eran, digo buenos hombres, fueran admirables estas reglas; pero ahora; en los tiempos que alcançamos, no valen cosa" (Gracián, 1990:237).

La cortesía moderna está anticuada y su apuesta por la vinculación moral entre las buenas maneras y la interioridad de la persona se antoja cuando menos ingenua en el universo cortesano. En la Corte, los hombres ya no ajustan coherentemente lo que hacen o dicen a lo que sienten o piensan. Reglas de cortesía moderna como el no mirar directamente a los ojos en la conversación son ridiculizadas ironizándose sobre ellas. Cuando se produce esa disociación entre las maneras y la interioridad, cuando la observación física y psíquica del prójimo es casi un imperativo, el no mirar a los ojos se torna una imprudencia. Ahora más que nunca es cuando debe mirarse:

"¡Mirad qué buena regla ésta para estos tiempos, cuando no están ya las lenguas asidas al corazón" (Gracián, 1990:237).

Cuando como dice el personaje de Gracián las lenguas ya no están asidas al corazón, cuando lo que se dice o hace no es traducción exacta de lo que se piensa y siente, entonces la mirada se convierte en elemento imprescindible, tanto para examinar los caracteres físicos como los psíquicos.<sup>270</sup> Con el código de la cortesía moderna se es incapaz de penetrar en la complejidad conductual y emocional del cortesano. La cortesía "no da más de una capa de personas, una corteza de hombres" (Gracián, 1990:243).

Ante la incongruencia entre exterioridad e interioridad del cortesano, ante la pérdida de sentido moral de las buenas maneras y la concepción utilitaria de las mismas, el hombre prudente deberá discernir con precaución lo que hay de real y de apariencia

---

<sup>269</sup> Véase el capítulo anterior sobre la cortesía moderna, construido en parte tomando como objeto de análisis ambas obras.

en el comportamiento del prójimo. Alcanzar esa capacidad de discernimiento es capital dentro del código de la prudencia toda vez las maneras en el universo cortesano se desligan de su contenido moral y adquieren un creciente sentido utilitario al servicio del auto-interés individual.<sup>271</sup> En el ámbito cortesano, al prescindirse paulatinamente del sentido moral de las buenas maneras, comienza a extenderse una tendencia a valorar éstas por sí mismas, capaces de presentar a la persona de un modo brillante, refinado y elegante dejando a un lado el vínculo que ligaba las buenas maneras con una correcta disposición interior en cada persona. Las buenas maneras comienzan a quedar del lado de las apariencias, de la construcción de una fachada elegante y distinguida para el individuo. Dentro de la sociedad cortesana el equilibrio entre maneras y moralidad es precario e inestable y así las buenas maneras, en un entorno de competición por oportunidades de prestigio, comenzarán a asociarse con la confección de una apariencia personal depurada y brillante que al servicio del auto-interés, valga como argumento de competición en la pugna por el prestigio.

Gracián advierte nítidamente sobre la creciente importancia de la apariencia y pese a creer que ésta debe estar soportada por una correcta disposición interior, acata el signo de los nuevos tiempos enfatizando la necesidad de saber discriminar entre apariencia y realidad:

"Hazer y hazer parecer. Las cosas no passan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos vezes. Lo que no se ve es como si no fuesse. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal. Son muchos más los engañados que los advertidos: prevaleze el engaño y júzgánse las cosas por fuera. Ai cosas que son mui otras de lo que parecen. La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior" (Gracián, 1997:173; aforismo nº 130).

Si bien Gracián conmina a que la apariencia sea respaldada por una interioridad adecuada, deja constancia de la trascendencia de dicha apariencia y del hecho de que comience a ser valorada por sí misma desprovista de sentido moral alguno.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> Al respecto, el cortesano que critica ante Critilo y Andrenio el ficticio "Galateo cortesano" propone no sólo mirar el rostro sino ir más allá y explorar el interior de la persona: "*Léale el alma en el semblante, note si muda de colores, si arquea las cejas: bruxeléle el corazón*". Gracián (1990:238).

<sup>271</sup> Señala Elias (1982:143) que es en la sociedad cortesana donde el interés propio alcanza el rango de primer motor del comportamiento de los hombres en contra de lo que habitualmente se cree cuando se afirma que tal concepción nace durante el desarrollo de la posterior sociedad profesional-burguesa: "*No ha sido en el espacio de la competencia profesional-burguesa-capitalista, sino ya en el cortesano, donde nació la concepción según la cual el egoísmo es el móvil del comportamiento humano, del que proceden las primeras presentaciones sinceras de los afectos humanos, en la edad moderna*".

<sup>272</sup> Véase en este mismo sentido aforismos nº 48 y 99 en Gracián (1997).

## **VII. EL NUEVO RÉGIMEN Y LA SOCIEDAD DE CLASES: Cambios en el marco de referencia de las buenas maneras.**

### **1. Introducción**

A finales del siglo XVIII el sistema del Antiguo Régimen se halla en trance de desaparición. Nuevas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales alientan su paulatino desvanecimiento, que habría de concretarse a lo largo de los siglos XIX y XX. Se trata de un proceso de cambio en el que el ya desgastado Antiguo Régimen deja paso a uno nuevo.

Lo que se pretende con este capítulo es ofrecer una exposición sintética del conjunto de transformaciones sociales que experimenta España a raíz de la disolución progresiva del Antiguo Régimen además de apuntar los contrastes existentes entre el nuevo periodo que se inaugura y aquél que paulatinamente va a ser dejado atrás, esto es, los contrastes entre Antiguo y Nuevo Régimen. Me interesa tan solo señalar los contrastes significativos en relación con el objeto central de esta investigación que no es otro que los códigos sociales de buenas maneras. La pertinencia de este capítulo se justifica por la necesidad de encuadrar histórica y socialmente los códigos que pretendo analizar. Similar operación realicé con los anteriores fin de que fuesen entendidos en su contexto sociohistórico. Análogamente, procedo de la misma forma antes de entrar en el análisis de los códigos restantes.

### **2. El Nuevo Régimen.**

La noción de *Antiguo Régimen* goza de mayor difusión y acaso mejor aceptación que la de *Nuevo Régimen* en el campo de las ciencias sociales y humanas. Así como pueden encontrarse numerosos ejemplos bibliográficos que hacen un uso recurrente de la primera noción, escasean aquellos que se refieren a la segunda. No pretendo, en cualquier caso, sentar las bases para una definición exhaustiva de la noción de *Nuevo Régimen*. Lo que pretendo es caracterizar la situación que se inaugura como una situación en lo fundamental contraria al universo que define el *Antiguo Régimen* efectuando esta operación a partir de lo aportado por diferentes autores. Esto es, los rasgos que a continuación consignaré no son más que el anverso de los que

caracterizaban al *Antiguo Régimen*. Aunque habré de enumerarlos de forma global y sintética sin posibilidad de desarrollar un estudio en profundidad, sí creo que pueden servir como factores orientadores para el conocimiento de la nueva situación que se presenta.<sup>273</sup> De acuerdo con esto, el Nuevo Régimen puede caracterizarse en lo político, lo social y lo económico de acuerdo con los siguientes rasgos:

- *Construcción y desarrollo de un nuevo modelo de Estado*. Resulta vital hacer referencia al mismo pues el proceso civilizatorio no puede comprenderse sin su presencia. Al tratarse de un elemento fundamental, me limito aquí a su presentación para desarrollarlo más adelante en un epígrafe propio (véase epígrafe 2.1)
- *Presencia de sistemas políticos liberales-democráticos*. Dichos sistemas contemplan una división tripartita del poder -legislativo, ejecutivo y judicial-, proclaman un principio de representatividad -la soberanía reside en el pueblo que elige al gobernante y éste gobierna en representación de los electores-, establecen principios de parlamentarismo -con la habitual distinción entre una cámara alta y una cámara baja- y promulgan una Constitución como ley de leyes.

---

<sup>273</sup> El paso del Antiguo al Nuevo Régimen ha sido tradicionalmente estudiado tomando como modelo de referencia el paradigmático caso francés, mediado por un proceso de naturaleza revolucionaria. El arquetipo explicativo francés no puede trasladarse sin más a nuestro país, donde las condiciones sociopolíticas difieren en gran medida de las existentes en el país vecino. Según Gil Novales (1986: 15-26), en Francia resultaron elementos decisivos para tal paso el carácter revolucionario de la burguesía, la incidencia del ideal ilustrado y el movimiento de contestación a la monarquía absoluta según Gil Novales. En España, el influjo del ideal ilustrado es notablemente menor y presenta un acusado carácter aristocrático. Por añadidura, la burguesía careció de ímpetu revolucionario haciendo gala de un espíritu moderado y de connivencia con la monarquía absoluta a la vez que contempló con indiferencia los acontecimientos de 1789. Los grupos dirigentes lograron la no-radicalización del movimiento opositor al orden tradicional. Las reformas en nuestro país fueron prudentes y moderadas proporcionando estabilidad a la monarquía, a la nobleza y al clero, esto es, estabilidad a los habituales beneficiarios de privilegios. De este modo, la burguesía española sólo anunciará la necesidad de reformas no inspirada en los sucesos del país galo sino como consecuencia de la pérdida de las colonias de Ultramar, mercado hacia el cual se orienta preferentemente a la hora de emprender negocios. Como señala Fontana (1978:353; 1979:18), en España la quiebra del Antiguo Régimen no acontece al uso francés sino que responde más a la incapacidad para solventar problemas básicos de articulación económica, política y social.. Una postura contraria a la de Fontana puede encontrarse en Castells y Moliner (2000:9 y ss.) donde se defiende la existencia en España de una revolución burguesa de inspiración francesa aunque más dilatada o espaciada en el tiempo. Artola (1989) estudia detenidamente de qué modo se tradujeron las influencias revolucionarias francesas en nuestro país, especialmente entre el grupo de los denominados 'afrancesados'. Aportaciones complementarias para esta cuestión son García y Serna (1994), Romeo Mateo (1993) y Serrano García (2001).

Los primeros intentos democratizadores advienen con la Constitución de Cádiz de 1812, frustrados el divorcio entre los grupos dirigentes y el grueso de la población, el caciquismo de la Restauración (1874-1923), la intervención en sentido inmovilista de la Iglesia católica y la acción del ejército, de intención liberal en el siglo XIX y de corte reaccionario en el XX. Tanto la Restauración como la dictadura de Primo de Rivera son incapaces de habilitar cauces de participación política popular, circunstancia que sí tiene presente el intento reformista de la II República (1931-1936), la cual sucumbiría frente a la reacción antidemocrática y autoritaria encabezada por el dictador Franco. Tras la Guerra Civil (1936-1939), se inaugura un periodo dictatorial de supresión de libertades políticas. El régimen franquista no buscó tanto una movilización constante de sus partidarios, defensores y adeptos como el logro de una obediencia social pasiva mediante la despolitización de la vida pública. (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:27). La muerte del dictador en 1975 permite el desarrollo de una transición democrática culminada con la aparición de una Constitución (1978), la posibilidad de comicios electorales, el sufragio universal, la libre concurrencia a los mismos de partidos políticos y la alternancia en el poder de gobiernos de diferente signo ideológico.

- *Institucionalización de una sociedad de clases.* Se rompe con el sistema de estratificación estamental, se anuncia la igualdad esencial de todos los seres humanos y se configura una sociedad de clases en torno a criterios de adquisición -frente a los criterios adscriptivos que rigen la sociedad estamental del Antiguo Régimen- como el mérito y la posesión de recursos económicos. De esta manera resultan favorecidas la movilidad y la promoción sociales. Se racionaliza y homogeneiza el ordenamiento legal de tal modo que la pluralidad jurídica reinante en el Antiguo Régimen desaparece en nombre de una unificación legal en la que ya no existen privilegios para unos pocos. Las leyes son aplicadas por igual a todos los ciudadanos -la categoría 'ciudadano' reemplaza a la de 'súbdito'- sin efectuar distingos en función de su posición social.

El término 'clase social' es un término extraordinariamente connotado. En un sentido inicial, cabría entenderlo como mera designación tipológica de las variedades existentes dentro de un sistema de estratificación. Sin embargo, no cabe duda de que se trata de un término de connotaciones variadas. De esa variedad nace la controversia. No en vano,

en tanto término, enciende subjetividades y opiniones contrarias desde el mismo instante en que comienza a generalizarse su uso a partir de 1789, con ocasión del acontecimiento capital que fue la Revolución Francesa como fenómeno de contestación al orden tradicional del Antiguo Régimen. Su carga connotativa aumenta cuando, posteriormente, Marx emplea este término de forma recurrente en su programa teórico y se aviva definitivamente al calor de los conflictos sociales derivados del proceso de industrialización de las sociedades occidentales (Tezanos, 1990:309). Así pues, en la aproximación a este término resulta preciso prescindir de tan acusado lastre connotativo. La estratificación por clases es sólo una de entre las muchas variantes estratificadoras que pueden existir. Si la estratificación estamental respondía básicamente al hecho del nacimiento como criterio asignador de la posición social y por ello ésta es de naturaleza esencialmente adscriptiva, la estratificación por clases responde a criterios económicos - sin perjuicio de otros factores de cariz político o cultural (Giner, 1997:138)- y se encuentra históricamente ligada al desarrollo del capitalismo (Tezanos, 1990:309 y Giner, 1997:138).

Según esto, las diferencias de un modelo de estratificación por clases respecto a un modelo estamental resultan meridianamente claras. Las clases sociales son de significación económica y no responden en su configuración a disposiciones jurídicas o religiosas como ocurría en el caso de la sociedad estamental. Tampoco se basan en condicionamientos heredados de la costumbre o la tradición. La sociedad de clases, al no determinar la posición social del individuo en virtud de factores adscriptivos, posibilita mayores niveles de movilidad social que los que permite la sociedad estamental. En comparación con la sociedad de clases, la movilidad social que se da en la sociedad estamental es prácticamente nula. Los movimientos en una sociedad de clases son más fluidos y la distinción y límite entre clases ya no son tan diáfanos como en una sociedad estratificada por estamentos. La clase a la que pertenece un individuo depende de factores de naturaleza adquirida (instrucción, esfuerzo, mérito...) relacionados en mayor o menor medida con el control y posesión de recursos económicos. Súmese a esto que gran parte de las relaciones personales que se establecen no están ya mediadas por vínculos de obligación, servidumbre o sumisión sino por vínculos igualitarios desarrollados a partir de la libertad contractual.

La discusión en torno a la organización de la sociedad con arreglo a estamentos y a las prerrogativas y cargas asociados a ellos se inicia con la abolición del conjunto de derechos señoriales que implican privilegios en el año 1811 (Tusell, 1998:419) y se ve

refrendada con la promulgación de la Constitución de Cádiz de 1812. La contestación al orden estamental tiene continuidad durante el Trienio Liberal (1820-1823) y aunque tras éste se produce el retorno del absolutismo, y en consecuencia del orden social tradicional en la figura de Fernando VII (1784-1833), se constata ya la imposibilidad de una restauración 'arqueológica' y fidedigna del cada vez más cuestionado orden estamental (Artola, 1978:129). A lo largo del siglo XIX ven la luz nuevas constituciones de corte liberal que continúan socavando los cimientos de la organización social por estamentos (Tusell, 1998:419). Se constata, pues, una 'ofensiva general' contra los principios, instituciones y leyes que sustentan la sociedad estamental.<sup>274</sup>

La sociedad española del siglo XIX se presenta escindida entre una oligarquía financiera, comercial y agraria y un numeroso contingente campesino. Entre ambos polos aparece una clase media compuesta de profesionales liberales, funcionarios públicos y elementos del clero, una burguesía con escasa capacidad modernizadora y un proletariado concentrado en ciudades como Madrid, Barcelona y Bilbao (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:22). La erosión del sistema estamental y el desmantelamiento del Antiguo Régimen trajeron consigo una mengua del poder político y económico de la clase nobiliaria. Sin embargo, ésta sí que mantuvo los elevados niveles de estimación social y prestigio que había exhibido durante los siglos anteriores (Artola, 1978:135 y Fernández García y Rueda, 1997:104). Las grandes propiedades en forma de tierra y las explotaciones agrícolas continuaron siendo la base fundamental de su sustento aunque puede constatarse su progresiva aceptación de las actividades comerciales y financieras y, por consiguiente, su paulatina participación en las mismas. Así, la nobleza se integrará en los consejos de administración de empresas relacionadas con los ferrocarriles o dentro de compañías de crédito (Morales y Martín, 1997:752). Se torna más permeable y nuevos miembros pasan a engrosar sus filas -miembros de procedencia burguesa- no por su linaje distinguido sino por los servicios sobresalientes que hubiesen prestado al país o por desarrollar brillantes carreras en el ámbito de los negocios (Fernández y Rueda, 1997:106 y Tusell, 1998:476). La nobleza sigue copando el

---

<sup>274</sup> Esta ofensiva general se desarrolla también en nombre de la igualdad jurídica. La apuesta por la igualdad se concreta, por ejemplo, en la dignificación de los oficios manuales y mecánicos, denostados anteriormente. Quienes desempeñan este tipo de oficios ven reconocido su derecho a asumir cargos públicos abriéndose un nuevo espacio para su hipotética participación política. La Constitución de 1837 contempla la admisibilidad de cualquier español para un cargo público. Esta iniciativa entronca con la paulatina universalización de la condición de ciudadano que trata de convertir a todos los hombres en sujetos que disfruten de un estatuto igualitario ante la ley (Artola, 1978:129). No obstante, esta pretensión de igualdad legal se resiente mientras se mantienen fórmulas censatarias en el voto. Dichas fórmulas

prestigio social pero sus recursos y riquezas comienzan a situarse por debajo de miembros de la pujante clase burguesa. La burguesía ya iguala o supera las fortunas nobiliarias en torno al año 1860 (Tusell, 1998:476). En lo que se advierte una continuidad entre el Antiguo Régimen y el nuevo orden es en el mantenimiento del prestigio social que continúa poseyendo la nobleza.

Aún así, los nuevos tiempos son de la burguesía (Fernández García y Rueda, 1997:148). Se trata de una clase formada por individuos que comienzan a acumular gran cantidad de recursos y que son propietarios de tierras, comerciantes, financieros, industriales, prestamistas, arrendatarios de servicios públicos o simplemente personas que hicieron fortuna en las colonias, hasta su pérdida definitiva en 1898. La burguesía quiso aspirar también al prestigio social y simbólico que ostentaba la nobleza y por tanto, pretendía ennoblecerse consiguiendo títulos nobiliarios. Tales títulos, como ya he señalado, podían ser otorgados como contraprestación a servicios sobresalientes prestados al Estado, como reconocimiento a una trayectoria empresarial destacada o ser obtenidos mediante enlaces matrimoniales con miembros de la nobleza (Morales y Martín, 1997:752).<sup>275</sup> No puede hablarse de un choque frontal entre la clase burguesa y la nobiliaria ya que lo que realmente tiene lugar es un proceso de penetración interclasista que conduce a la burguesía a ennoblecerse y a la nobleza a aburguesarse. Recuérdese en este punto la progresiva aceptación por parte de la nobleza de las actividades comerciales y su integración en los consejos de administración de diferentes compañías y empresas. Los matrimonios entre burgueses y nobles mixturán, en un ejercicio de simbiosis aparentemente contradictoria, concepciones anteriormente no susceptibles de mezcla: tierra, linaje, trabajo y rentabilidad (Morales y Martín, 1997:758). Se trata antes que nada de una transacción mutua y, por tanto, no puede hablarse propiamente de una confrontación interclasista.

---

provocan que tan solo un cinco por ciento de la población posea el derecho de acudir a las urnas para expresar su voluntad en cuestiones de interés general (Artola, 1978:164 y Tusell, 1998:527).

<sup>275</sup> Quizá la vía de ennoblecimiento más llamativa sea aquella que pasa por el desarrollo de una carrera empresarial distinguida, sobre todo si se tiene en cuenta que dicha vía es inconcebible durante el Antiguo Régimen dado el desprestigio que pesaba sobre actividades comerciales y mercantiles cuyo fin era siempre la obtención de un lucro económico. Ejemplos de este ennoblecimiento son el comerciante José Lapayese, al que se le concede un título de nobleza por mecanizar una fábrica textil en Vinalsa (Valencia); Manuel del Río Ocaña, por pavimentar y plantar árboles en la carretera a Valencia o Francisco A. del Campo, ennoblecido por su patriotismo industrial y el fomento de las manufacturas. Cfr. Maruri (1998:750).



Por debajo de la burguesía encontramos las clases medias, heterogéneas y de complicada delimitación.<sup>276</sup> Se hallan integrados dentro de esta amplia clase social los comerciantes, abogados, médicos, profesores, pequeños propietarios y modestos empresarios agrícolas y funcionarios. Por último, aludir a las clases populares, desprovistas de protagonismo político y propiedad, son los tradicionalmente afectados por las crisis de subsistencia. Engrosando sus filas se cuentan trabajadores fabriles, jornaleros, artesanos e indigentes (Tusell, 1998:479). Con todo, cabría de calificar a la sociedad de clases española del siglo XIX de 'sociedad de clases imperfecta', esto es, una sociedad de clases que no funciona aún a pleno rendimiento. Y no lo hace, según Tezanos (1990:109-110), por el escaso peso político de la burguesía -siempre dubitativa entre el progresismo y el conservadurismo- y el retraso de la dinámica industrializadora en España.

De un modo u otro, la composición de clases que aquí describo se extiende hasta bien entrado el siglo XX. La oligarquía financiera, comercial y agraria se convertirá en la principal valedora del régimen dictatorial franquista (1939-1975). La industrialización y el éxodo rural de los años cincuenta motivan un incremento en el contingente de la clase obrera, siempre neutralizada en lo que se refiere a sus reivindicaciones sociales, políticas y económicas. En los últimos quince años del franquismo tiene lugar la poderosa irrupción de las clases medias. En ellas podía advertirse la presencia de grupos constituidos por profesionales liberales, funcionarios, clérigos, comerciantes de mentalidad conservadora; grupos de clara vocación industrial y políticamente desconfiados habitualmente localizados en Cataluña y nuevos grupos emergentes conformados por peritos, técnicos, gerentes y propietarios de empresas relacionadas con el turismo resultado de la generalización progresiva de la educación media y superior. Su iniciativa provocará el surgimiento de nuevas estructuras ocupacionales y un incremento de la movilidad interclasista (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:32-33). Con el arribo de la democracia, se difuminan la iniciativa, la influencia y el peso específico de esa oligarquía financiera, agraria y comercial que vendrá a ser sustituida por nuevos grupos dirigentes reclutados, fundamentalmente, según criterios meritocráticos. Puede hablarse por ello de una España mesocrática y meritocrática como resultado de la extensión de la educación a capas progresivamente amplias de población, el avance de

---

<sup>276</sup> Ya el censo nacional de población de 1860 demostraba esta heterogeneidad de los estratos medios al incluir, por convicción o falta de precisión, en el mismo epígrafe de las clases medias tanto al clero como a los representantes del mundo de los negocios. Cfr. Fernández y Rueda (1997:127).

un sistema capitalista de mercado, el progreso tecnológico y la intervención del Estado, nutrido cada vez más por elementos rectores, gestores y administradores procedentes de los estratos medios (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:39-40).

- *Instauración de libertades económicas.* Desaparecen las trabas -mayorazgo, gremios, imposibilidad de enajenación y venta de propiedades nobiliarias y eclesiásticas...- que obstaculizan el libre ejercicio de la actividad económica y se permite que la propiedad, los bienes y los recursos sean administrados con arreglo al libre arbitrio de sus propietarios y poseedores.

España es un país de industrialización tardía. Ese carácter tardío ha sido explicado tradicionalmente recurriendo a factores como la accidentada orografía peninsular, las deficiencias en las vías de comunicación, la irregular distribución demográfica o la existencia de un sistema financiero notablemente precario (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:21). Junto a estos inconvenientes estructurales, existen razones de índole social que contribuyen a explicar lo tardío de la industrialización española en comparación con algunos de sus homólogos europeos. La sociedad española acusaba un elevado grado de polarización entre las oligarquías financiera, comercial y agraria y una mayoritaria proporción de población campesina. Entre ambos grupos, se situaba una clase media con escasa iniciativa modernizadora que por añadidura veía como eran restringidas sus oportunidades de acceso a los órganos de decisión política (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:22). La coyuntura económica a comienzos del siglo XIX fue extraordinariamente negativa. El antaño poderoso imperio español se evaporaba perdiendo sus colonias americanas. Un vasto mercado y un amplísimo caudal de oportunidades de negocio se esfumaban con aquella pérdida. La iniciativa comercial queda seriamente dañada y se despierta la conciencia y la necesidad de un desarrollo integrado que no dependa exclusivamente de un solo mercado, como ocurría cuando las colonias eran todavía españolas.<sup>277</sup> Con todo, se pusieron en marcha una serie de medidas conducentes a modernizar económicamente el país. Se decreta la libertad de industria, la comercial y la

---

<sup>277</sup> La ineptitud e ineficiencia económicas de España son advertidas por grandes personalidades y observadores allende nuestras fronteras que saben de la abusiva dependencia mostrada por el Reino de España con relación a sus posesiones coloniales. Benjamín Franklyn (1706-1790) expresa esa idea con las siguientes palabras: "*¿Queréis ser ricos?. Entonces pensad en ahorrar tanto como en ganar. Las Dos*

contractual junto a la posibilidad de explotar libremente la tierra por parte de quien sea el propietario o la persona a quien éste otorgue su uso (Artola, 1978:161-163). Como reza un decreto del 8 de Junio de 1813, "todo se podrá vender y revender al precio y en la manera que más acomode a sus dueños" (Artola, 1978:163). Puede observarse que queda abierta la puerta a la libertad económica. De este modo, para el individuo, el mundo se transforma en un espacio de infinitas posibilidades para los negocios y la prosperidad económica. Las inmensas oportunidades que se avistan estimulan el desarrollo de nuevas aptitudes: capacidad de iniciativa, innovación, afán de lucro, sentido racionalizador, cálculo, ahorro o prudencia inversora; aptitudes todas ellas imprescindibles para moverse con solvencia en el terreno de la economía (Villacorta, 1993:166).<sup>278</sup> En lo relacionado con la propiedad, ésta es declarada inviolable por la Constitución de Cádiz (1812) siendo reiterada esta declaración en la Constitución de 1837. El propietario posee derechos ilimitados sobre los bienes que le son propios. La única excepción que se contempla en este principio de inviolabilidad son las expropiaciones de la propiedad. Éstas serán únicamente cursadas cuando la propiedad vaya a ser empleada en aras del bien común previa indemnización al propietario original (Artola, 1978:163-164 y Villacorta, 1993:107). Aún así, habría que esperar al siglo XX, concretamente al periodo transcurrido entre 1940 y 1965, para hablar de industrialización y desarrollo económico en sentido pleno junto a procesos que corren parejos como la urbanización y el éxodo rural. Desde aquí, entre 1965 y 1975, el país camina hacia la terciarización de la actividad económica quedando en segundo y tercer plano respectivamente las actividades secundarias y primarias. Coincidiendo con el establecimiento de un sistema político liberal democrático, España se encuadrará en un sistema de economía mixta que combina el libre mercado con el intervencionismo estatal de un Estado concebido en términos asistenciales (Flaquer, Giner, Moreno, 1990:48).

---

*Indias no han bastado para enriquecer a España porque sus gastos son aún mayores que sus ingresos. Terminad, pues, con todas vuestras costosas locuras".* Franklyn, citado en Sombart (1972:128).

<sup>278</sup> Acerca de dichas aptitudes puede verse el clásico estudio de Werner Sombart que lleva por título *El Burgués*. En él se dedican diferentes apartados al examen de las mismas. Cfr. Sombart (1972:21-22, 63-68, 117-137)

A partir de estos rasgos generales que he destacado, puede confeccionarse un cuadro en el que se sinteticen las diferencias habidas entre Antiguo y Nuevo Régimen:

ÁMBITOS	ANTIGUO RÉGIMEN	NUEVO RÉGIMEN
<i>POLÍTICA</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monarquía absoluta de legitimación teológica.</li> <li>• Indivisibilidad del poder</li> <li>• Súbditos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Democracia liberal parlamentaria</li> <li>• División tripartita del poder</li> <li>• Ciudadanos</li> <li>• Constitución</li> </ul>
<i>SOCIEDAD</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Criterio adscriptivo de posición social (nacimiento)</li> <li>• Desigualdad cualitativa</li> <li>• Pluralidad jurídica</li> <li>• Estamento como medio de estratificación.</li> <li>• Vínculos interpersonales de servidumbre o sumisión</li> <li>• Grupo social significativo: nobleza</li> <li>• Inmovilidad interestamental</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Criterio adquirido de posición social (nivel económico).</li> <li>• Igualdad jurídica</li> <li>• Homogeneización y unificación legales.</li> <li>• Clase como medio de estratificación</li> <li>• Vínculos interpersonales libremente establecidos</li> <li>• Grupo social significativo: Burguesía/Clase media</li> <li>• Movilidad interclasista</li> </ul>
<i>ECONOMÍA</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Regulación económica corporativa y gremial</li> <li>• Restricciones sobre la compra y la venta de bienes</li> <li>• Agricultura y ganadería</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Libertad comercial, industrial y contractual.</li> <li>• Libertad de compra y venta de bienes.</li> <li>• Industrialización y terciarización.</li> </ul>

De acuerdo con todo lo anteriormente expuesto, puede concluirse que durante el periodo que estoy considerando (siglos XIX y XX) advienen una serie de acontecimientos, medidas y disposiciones conducentes a la transformación de la sociedad española en una sociedad más abierta en la que la posición y función que desempeñan las personas no se fía rígidamente a su grupo social de nacimiento. En este momento, la posición en el entramado social empezará a depender de factores adquiridos y no adscriptivos. Se abren posibilidades de movilidad social basadas, sobre todo, en la progresión económica personal: la promoción social es factible a partir de actividades antes denigradas -comercio o industria- o poco consideradas.<sup>279</sup> El

<sup>279</sup> El general Espartero (1793-1879), que alcanzaría la regencia durante la minoría de edad de Isabel II es un perfecto ejemplo de las nuevas vías que se abren para la promoción social. Espartero era hijo de un carretero manchego. Cursó estudios en el colegio de ingenieros, cosa que pudo hacer ya que habían sido derogadas las pruebas de nobleza que antes se exigían a todos los aspirantes. Así, poco a poco, fue avanzando en la carrera militar sin perjuicio de su humilde procedencia hasta alcanzar las más altas cotas

organigrama de la sociedad deja de ser estamental y comienza a adoptar una forma clasista. Se desarrollan los estratos sociales medios y el ejercicio y la responsabilidad del poder serán asumidos por grupos mesocráticos y meritocráticos (Castells y Moliner, 2000:15). El desarrollo comercial, la mejora progresiva de la explotación agrícola, la diversificación de la procedencia de las rentas y el crecimiento y racionalización de la administración dan lugar a mejoras en las condiciones de vida, a un incremento de recursos y a la paulatina extensión del bienestar físico y material entre capas más amplias de la población. Desaparece la antigua polarización estamental que distinguía entre privilegiados -y poseedores mayoritarios de recursos y riqueza- y no privilegiados -desposeídos y con escasas o nulas posibilidades de mejora y promoción social (Castells y Moliner, 2000:16)-.

España ha sido un país con extraordinarias dificultades para modernizarse (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:19). Modernización no ha de identificarse única y exclusivamente con industrialización so pena de incurrir en un reduccionismo de tipo económico. Modernización es también secularización, pérdida de importancia de los linajes y la familia sobre la trayectoria de la persona, individualismo, privatización e innovación técnica. Desde esta perspectiva puede decirse que hoy España es un país integrado en el orden político, económico y social occidental. Dicha integración echa por tierra aquellas concepciones que tradicionalmente habían cuestionado la capacidad española para asimilarse al resto de las naciones europeas occidentales. En la actualidad España comparte con ellos niveles similares de acumulación capitalista, industrialización, alfabetización, urbanización, esperanza de vida o preponderancia de clases medias. La sociedad española ha asumido valores económicos fundamentados en la posesión material, el individualismo laboral y la confianza en la instrucción como medio de capacitación profesional; valores culturales donde la tradición se ve socavada a la par que se desarrollan hábitos culturales de masas y procesos de sincretismo ideológico; valores religiosos manifestados en la persistencia y vigor de ceremoniales y festejos de impronta católica en paralelo a la consolidación del agnosticismo y la desaparición del anticlericalismo; valores cotidianos orientados al consumo y la privatización del ocio y valores políticos en consonancia con la democracia liberal y la desradicalización ideológica (Flaquer, Giner y Moreno, 1990:58-69).

---

de la milicia y ocupar uno de los cargos -regente- más importantes, por debajo sólo de la propia reina. Cfr. Artola (1978:165).

## 2.1. El Nuevo Estado

El siglo XVIII es el siglo del cambio de dinastía pero también el siglo de las reformas (Cortes, 1986: 686). La promulgación de los Decretos de Nueva Planta -en 1707 para el Reino de Valencia; en 1711, para Aragón; en 1714 y en 1718 para el Principado de Cataluña y en 1715 para Mallorca- introducen notables mudanzas en la estructura de la maquinaria estatal pese a que no resultan totalmente exitosos como demuestra, por ejemplo, la pervivencia de los fueros vasco y navarro, la tributación de la Corona de Aragón, Valencia y Mallorca por el sistema de catastro o la exención de Cataluña de las quintas (Blas Guerrero y Laborda, 1986: 474). La 'Nueva Planta' es centralista y homogeneizadora además de pretender que el aparato estatal alcance con su autoridad todos los puntos del territorio peninsular. Para ello, y en ese afán por establecer un gobierno directo sobre el territorio es necesario prescindir de las oligarquías locales como intermediarios de la acción gubernativa sustituyéndolas por la figura del intendente, funcionario estatal de clara inspiración francesa (Peset, 1986: 665 y Martínez Dorado, 1993: 104). Mediante tales funcionarios y en labor conjunta con el gobierno militar de los capitanes generales y el colegiado de audiencias se busca una gestión eficaz de los dominios de la Corona en lo relativo a la fiscalidad, la Hacienda y el ordenamiento legal (Peset, 1986: 665 y Martínez Dorado, 1993: 103). Se perfila un centralismo reformista que introduce variantes administrativas en el visiblemente desgastado entramado político del Antiguo Régimen (Peset, 1986: 666). Con todo, la periferia escapa en muchas ocasiones al control central y así se va esbozando el futuro Estado Nacional, que acusa tempranamente un visible "divorcio" entre el centro y la periferia (Martínez Dorado, 1993: 104). Esta situación, evidente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, es la que heredará el siglo XIX; un siglo de inestabilidad.

El siglo XIX se abre con el Motín de Aranjuez y el conflicto desatado por la ocupación napoleónica (180-1812). Continuará inmerso en vuelcos continuos desde el parlamentarismo a la autocracia, guerras civiles como las carlistas (1833-1839), pronunciamientos militares<sup>280</sup>, pérdidas coloniales y el tránsito desde un complejo imperial hasta otro estatal-peninsular que habrá de adoptar un formato nacional. Como señala Álvarez Junco

---

<sup>280</sup> Tienen lugar pronunciamientos militares absolutistas en 1814, 1822, 1824 y 1825. De signo liberal, en 1814, 1815, 1816, 1817, 1819, 1820, 1824, 1826, 1830, 1834, 1835, 1836, 1838, 1843 y 1844). Cfr. Martínez Dorado (1993: 110).

"[...] aunque no se supiera bien qué características debía poseer aquel Estado, sí había un acuerdo sobre la necesidad de convertir la compleja estructura absolutista e imperial del Antiguo Régimen en una maquinaria ajustada a sus territorios peninsulares; y se esperaba, además, mucho de su acción: no sólo que controlase el territorio y sus ciudadanos, ni exactamente que crease servicios públicos, sino, sobre todo, que orientase la vida social" (Álvarez Junco, 2001: 535).

Las Cortes de Cádiz constituyen el aldabonazo a esa concepción de la supervisión y control estatal ejercidos desde un centro neurálgico identificable. Dichas Cortes propugnan la homogeneización jurídica y territorial. La homogeneización territorial se articula a partir de la noción de 'provincia' como unidad básica de la emergente organización centralizada. Al frente de la provincia queda el Gobernador Civil, cargo no electivo sino nombrado por el Ministro de Gobernación (Álvarez Junco, 2001: 536)<sup>281</sup>. La homogeneización jurídica supone un notable esfuerzo de codificación y ordenación legal. El Código Mercantil aparece en el reinado de Fernando VII; el Código Penal, en el de Isabel II; las Leyes de Enjuiciamiento Civil y Criminal durante el Sexenio Revolucionario y el Código Civil con Sagasta y Alonso Martínez (Álvarez Junco 2001:537). El poder central se racionaliza y a grandes rasgos, hasta 1930, presentará un formato de ejecutivo al que se le añaden diversos ministerios, todo ello junto a la existencia de dos cámaras de representantes. En 1831 aparecía la Bolsa de Madrid, en 1845 se diseña un sistema fiscal único, en 1856 nace el Banco de España y durante la Revolución de 1868 ve la luz la moneda oficial española; la peseta.

Entretanto, el ejército continúa desempeñando un papel más que relevante en el control de la población y el territorio, más allá del signo ideológico de los gobiernos que se suceden. Interviene en el mantenimiento del orden público y es protagonista en el terreno político con diferentes pronunciamientos (Martínez Dorado, 1993: 105). En lo fiscal, hasta 1845, es de considerar la crisis de la Hacienda, caracterizada por el gran volumen de deuda y la constante disminución de los recursos ordinarios. La reforma de Mon (1845) comporta la supresión del diezmo y la introducción de la contribución fiscal directa. Las sucesivas desamortizaciones que el Estado realiza de propiedades eclesiásticas y municipales dinamizarán mínimamente la actividad económica y

---

<sup>281</sup> El modelo de provincias aparece formalmente diseñado por Javier Burgos a la muerte de Fernando VII en 1833. Cfr. Álvarez Junco (2001: 536).

supondrán nuevos ingresos las ventas y privatizaciones de tierras (Martínez Dorado, 1993: 107).

Existió, pues, un poder único, centralizado y continuo cuya acción en la práctica resultó más controvertida de lo que inicialmente había contemplado la ley. Con base a esa divergencia, la historiografía ha conocido debates en torno a la fortaleza o debilidad del Estado español del siglo XIX. La última aportación de renombre que tercia en el debate es la Álvarez Junco en su "Mater Dolorosa", valioso estudio acerca de la idea de España en el siglos XIX (Álvarez Junco, 2001: 539-548). Al respecto, el autor señala inicialmente los problemas de legitimidad que habría de enfrentar cualquier gobierno, del signo ideológico que fuese, a la hora de materializar sus propuestas. Existieron, de modo permanente, grupos que no consideraban legítima la acción del gobierno y que por ello la obstaculizaban o directamente trataban de abortarla. A los problemas de legitimidad se le sumaban problemas derivados de la falta de recursos -provocados por la pérdida de las colonias o la guerra contra Napoleón- y ambos suponían un notable impedimento para los planes centralizadores del Estado. Estos planes se supone debían aplicarse sobre una realidad geográfica compleja y fragmentada: la red de comunicaciones deja que desear, lo cual favorecería la resistencia de las oligarquías locales; existían zonas con regímenes forales contrarias en parte a la acción centralizadora; los gobernadores civiles actuaban más como representantes del partido en el gobierno que como representantes de la administración del Estado y persistían los condicionamientos impuestos por los poderes locales. De cualquier manera, aclara Álvarez Junco, esta situación no difería en mucho del panorama que se observaba en otros estados -Francia es aquí el espejo en el cual mirarse- considerados sólidos y exitosos (Álvarez Junco, 2001: 543).

Iniciativa eficaz fue la construcción del ferrocarril. Mientras, las carreteras no verían su turno hasta la dictadura de Primo de Rivera y la activación de prestaciones sociales únicamente se tornaría masiva a partir del franquismo (Álvarez Junco, 2001: 544). En general, se constatan numerosas dificultades por parte del Estado para financiar infraestructuras y servicios, para integrar políticamente a la población y para homogeneizar culturalmente a la misma.

Dicha homogeneización conduce al Estado a embarcarse en la creación de un sistema educativo que, junto a las funciones meramente instructivas, sea capaz de concienciar nacionalmente y, en consecuencia, de nacionalizar a la población. Es tiempo de publicaciones: Historias de España para la escuela y demás textos pedagógicos



nacionalizadores. Mas los recursos con los que sustentar el plan educativo del Estado son escasos y frágiles. En última término, gran parte del plan quedaría en manos de las diputaciones y los municipios: el alcance del Estado no era total. A los escasos y frágiles recursos han de unírsele unos presupuestos militarizados. El dinero para las escuelas no termina de llegar. Mientras, entre 1850 y 1890, el ejército, la marina y la gobernación suman más del sesenta por ciento de los gastos del Estado (Álvarez Junco, 2001: 547): "Las fuerzas armadas constituían [...] la rama de la administración más visible dentro del país, el símbolo cotidiano de la presencia estatal en la sociedad" (Álvarez Junco, 2001: 548).

Estas líneas de desarrollo en el proceso de formación estatal son las que, *grosso modo*, se prolongan hasta el final de la Guerra Civil (Cruz, 1993: 122). En lo relativo a la organización militar, será al ejército a quien competa mantener el orden público reservándose también notables cuotas de participación en la administración general del Estado. En lo tocante a la fiscalidad, prosigue el proceso de centralización promoviéndose reformas tributarias destinadas a gravar los beneficios del capital y la renta. Se mantienen las sempiternas limitaciones técnicas administrativas derivadas de la falta de recursos humanos cualificados y de la deficiente uniformización de las tareas y procedimientos administrativos. El Estado no presiona fiscalmente de un modo excesivo, al menos de forma directa. Por el contrario, la imposición indirecta sí es alta y supone el sesenta y cinco por ciento de los ingresos estatales ordinarios. Junto a los impuestos indirectos, el dinero procederá de la emisión de deuda pública, del mantenimiento de monopolios sobre productos de uso fundamental y de los derechos aduaneros (Cruz, 1993: 123). En lo que se refiere a la administración, ésta, en teoría, se halla burocratizada y centralizada. Parecería que el Estado ya no tiene problemas para alcanzar con su autoridad cualquier punto del territorio que queda bajo su jurisdicción. Mas aún existen dificultades en las áreas rurales, en las que las oligarquías locales -y aquí se encaja el fenómeno del caciquismo- conservan su influencia. Como ya dije anteriormente, el área militar de la administración goza de una preponderancia que no posee su homóloga civil. Los gobernantes no conseguirán imponer su control sobre el ejército. En definitiva, según Rafael Cruz, "[...] asistimos a la existencia de un Estado Nacional esencialmente constituido a la altura de 1917-1936, pero con amplias capacidades para la transformación de la sociedad junto -y compatible- con una extensa y cada vez mayor presencia del Estado en la sociedad territorializada de forma nacional

a través de la regulación exhaustiva de las actividades sociales con la utilización de la ley y la organización militar, fundamentalmente" (Cruz, 1993: 125).

Tras la Guerra Civil, el Estado adquiere una nueva dimensión. Al frente del mismo, Franco acentuará la autoridad total del mismo, su centralidad, su militarización y su carácter nacional-católico. Colaboradores y soportes básicos de la acción estatal franquista fueron la Falange, la Iglesia y el ejército (García Nieto y Donézar, 1975: 17). De la Iglesia recibió el Estado la legitimidad moral que precisaba; del ejército, una adhesión fiel que alcanzó su punto álgido entre 1939 y 1945 y que vió como altos cargos del ejército se hacían con la alta administración del Estado, y de Falange, la posibilidad de incorporar pasivamente a la población en movilizaciones públicas. El Estado franquista también fue respaldado por grupos sociales que habían apoyado la sublevación militar y que continuaron ofreciendo cobertura a este modelo fuerte de Estado. Grupos sociales de apoyo fueron los grandes terratenientes, empresarios industriales y financieros, pequeñas burguesías de provincia y el campesinado católico del norte.

En España se impone un modelo de Estado autoritario de difícil definición que entrevera rasgos de dictadura militar, régimen fascista y monarquía absoluta sin monarca. El Estado dismantela todas las instituciones republicanas y se articula jurídicamente a partir de las denominadas Leyes Fundamentales que verían su culminación en 1967 con la promulgación de la Ley Orgánica del Estado. Leyes Fundamentales fueron el Fuero del Trabajo (1938), el Fuero de los Españoles (1945), la Ley Constitutiva de las Cortes (1942), la Ley de Referéndum Nacional (1945), la Ley de Sucesión (1947) y la Ley de Principios del Movimiento Nacional (1958) (García Nieto y Donézar, 1975:18). La cabeza del Estado es Franco, al tiempo Jefe del Gobierno, presidente del Consejo Nacional y dotado de poderes excepcionales para crear leyes en casos especiales o de urgencia. El Estado afianza su autoridad y presencia mediante sindicatos verticales, la elección de procuradores como miembros de las Cortes y la representación del gobierno central en los diferentes puntos del territorio a través de Gobernadores Civiles y Capitanías Generales.

Fue notable su capacidad a la hora de controlar de forma efectiva los mecanismos de propaganda y educación. También se arrogó el control de la economía, haciendo de la autarquía el objetivo fundamental de su política económica. Creó un fuerte sector público para conseguir la industrialización del país –iniciativa que le corresponde tras su fundación en septiembre de 1941 al Instituto Nacional de Industria-

y estatalizó sectores como el ferrocarril, la minería, el suministro de gasolina, las comunicaciones telefónicas o el transporte aéreo. Restringe las importaciones, establece cupos de producción y limita salarios y precios. El modelo autárquico fue sustituido por el Plan de Estabilización de 1959 que introdujo patrones liberales en el funcionamiento y disposición del entramado económico. Al calor del Plan, el Estado profundiza su carácter burocrático y tecnocrático. El aparato estatal se adapta a las exigencias de la acumulación de capital, moderniza sus estructuras administrativas y sigue depositando en manos del ejército las garantías del orden público: “El régimen había conseguido un cierto equilibrio interior, la paz y el orden, no sólo a base de una política económica dirigista y de su institucionalización, sino también a base de una política represiva y de una política educativa y de control, cuyo principal eje fue dotar al Régimen de un sólido aparato ideológico, cuyos pilares eran el sentimiento nacional y la hispanidad, unidos estrechamente al catolicismo” (Fusi y Palafox, 1997: 301).

La faz del Estado muda con la muerte de Franco y el advenimiento de la democracia. En lo substancial, sus atribuciones no experimentan variaciones en lo tocante a la asunción de funciones militares, económicas, políticas, culturales y jurídicas. Desde 1978 y en virtud de la Constitución entonces promulgada, el Estado adquiere definitivamente la denominación de Estado social y democrático de derecho. Ahora bien, su estructuración varía al organizarse con arreglo a comunidades autónomas que asumen progresivamente funciones antaño únicamente reservadas al Estado central. Esto es, se acentúan niveles de descentralización que llegan hasta la actualidad (Tusell, 1998: 817-818).

### 3. Individuo, mérito e igualdad: los principios del nuevo orden y su repercusión en el ámbito de las buenas maneras.

Del mismo modo que identifiqué el honor como principio articulador de la sociedad estamental del Antiguo Régimen, quisiera en este epígrafe destacar los que a mi juicio son principios articuladores de la sociedad del Nuevo Régimen y analizar su incidencia en el ámbito de las buenas maneras. Estos principios articuladores son tres: el reconocimiento del individuo, el mérito y la igualdad.

El principio de reconocimiento del individuo se opone frontalmente a la situación observada durante la preeminencia del Antiguo Régimen. En este periodo, la persona es concebida en términos comunales. Su identidad y funciones son configuradas de acuerdo con lo establecido para su estamento de adscripción. De esta manera, no existe un reconocimiento pleno de la entidad individual como entidad digna de consideración en sí misma ya que ésta tiende a subsumirse en el grupo social de pertenencia. Estamos, pues, ante una concepción comunal del ser humano.<sup>282</sup> Sin embargo, el desmantelamiento del Antiguo Régimen conlleva la pérdida de vigencia de esta concepción que vendrá a ser reemplazada por otra de corte individual. Esta pérdida de vigencia se traduce en la menor relevancia de los criterios adscriptivos -el nacimiento- en la determinación de la posición social de la persona. Una vez disminuido el criterio adscriptivo del nacimiento comienzan a cobrar fuerza criterios adquiridos -la instrucción, el esfuerzo individual, la ocupación...- fundamentados en la capacidad del individuo. De esta manera, se crean las condiciones de posibilidad para el reconocimiento del individuo como entidad valorable por sí misma y por extensión, la sociedad está en condiciones de ser concebida como el todo resultante de la suma total de los individuos que la integran.<sup>283</sup>

Relaciono, pues, el principio de reconocimiento del individuo con los cambios en el sistema de estratificación social. Mas este reconocimiento del individuo no tiene que ver únicamente con mudanzas estratificadoras sino también con el avance del proceso de racionalización económica, con el afianzamiento del aparato estatal, con la consistencia adquirida por el pensamiento liberal, con el crecimiento del mundo urbano, con el avance del constitucionalismo y la democracia; en definitiva, por una sucesión de factores que en esta investigación únicamente pueden quedar apuntados (Corbin, 2001:394; Perrot, 2001:315).<sup>284</sup> Más allá de las publicitadas declaraciones de derechos individuales o las obras de intelectuales y pensadores, la preocupación progresiva por el individuo como entidad valiosa en sí misma puede observarse en hechos cotidianos y concretos que, aunque pudieran parecer irrelevantes, entiendo poseen un considerable

---

<sup>282</sup> Romero (1987:89) caracteriza esta situación con las siguientes palabras: "[En el Antiguo Régimen] primero está el todo y después la parte. El todo es el cuerpo social, con su ordenamiento jurídico y el individuo sólo vale dentro de su dependencia".

<sup>283</sup> Continúa Romero (1987:98) caracterizando esta situación con las siguientes palabras: "[...] primero está el individuo, que es un universo completo en sí mismo [...] y luego la sociedad, constituida por una suma de individuos".

<sup>284</sup> Al respecto de estas cuestiones, la bibliografía que puede citarse resulta poco menos que inabarcable. Sin embargo, existen tratamientos del tema recomendables por su calidad, capacidad analítica y espíritu de síntesis. Una muestra de ellos son Béjar (1988) y Sennet (2002).

valor ilustrativo. La emergencia del individuo se concreta, por ejemplo, en la cada vez más extendida tendencia a la libre elección del nombre de la persona. Los padres ya no recurrirán indefectiblemente a fórmulas familiares de apelación -poner el nombre del padre o del abuelo- sino que el nombre a partir de ahora distingue e individualiza antes que transmitir un patrimonio generacional. La utilización progresiva del espejo contribuirá a conformar la identidad corporal del individuo así como la difusión del retrato, prueba irrefutable de la existencia individual. El retrato ya no se circunscribe a la figura del hombre socialmente sobresaliente -el monarca o el aristócrata- sino que se extiende al ámbito de la burguesía, al padre de familia, a la esposa o a los hijos; ya no tiene como objetivo la integración de la persona en una estirpe generacional distinguida sino que su cometido será revelar la existencia individualizada de un ser humano concreto, con independencia de su nacimiento o pertenencia a un linaje exclusivo. En este mismo sentido cabe entender la difusión de la tumba individual, el epitafio personalizado, el lecho particular y la alcoba propia de cada cual. Muestras visibles de este reconocimiento del individuo son las técnicas de identificación policial para combatir la suplantación de personalidades; técnicas atentas al aspecto físico o a la información que proporcionan las huellas digitales originales de cada individuo.<sup>285</sup>

Reconocer al individuo implica reconocer sus capacidades, su aptitud, su esfuerzo y su mérito. En la sociedad de clases, el mérito se alza como factor prioritario puesto que, gracias a él, la persona atesora la posibilidad de ocupar una posición ventajosa en el entramado social. Habitualmente, este mérito entronca con el desarrollo de iniciativas económicas que conducen a un incremento de la fortuna personal que permite el ascenso social. Así, el mejoramiento de la situación económica individual tenderá a ser equiparado al propio ascenso social hasta convertirse en muchas ocasiones en sinónimos o en términos casi equivalentes. La siguiente cita, incluida en el diario "El Censor" del 26 de Julio de 1787 revela ya tempranamente esta tendencia que posteriormente no iría sino a consolidarse. Un individuo que se ha enriquecido -identificable con la clase social de la burguesía- le espeta a un noble:

"Soy nuevo: eso es decir que vine al mundo antes que mi fortuna: que ésta es obra mía: que mis acciones no son imitadas sino imitables: que soy original, no copia, y que soy cabeza, no miembro. Soy nuevo: es verdad. Soy el primero de mi linaje; tú eres [dirigiéndose al noble] el último del tuyo."<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Indicios del principio de reconocimiento del individuo como los que aquí se apuntan pueden verse en Corbin (2001:398-415).

<sup>286</sup> Citado en Maruri (1998:749).

Esta cita aglutina todos los elementos que caracterizan la situación cambiante que conducirá a la burguesía a ocupar puestos de primacía social: la negación del linaje y el privilegio nobiliarios, el valor del quehacer personal, la importancia del individuo forjador de su destino y, como compendio de todo esto, la definitiva trascendencia atribuida al mérito individual. La burguesía ascendente no precisa legitimarse mirando al pasado en busca del linaje de su familia. El burgués es nuevo y ahora que el recurso al linaje deviene inútil, se erige en creador de sí mismo, funda, si se quiere, su propio 'linaje'. Mas este linaje no depende de las acciones o del prestigio de sus antepasados sino que se fundamenta en el mérito. Abiertas las puertas de la promoción social nada le impide ascender en la escala social.<sup>287</sup> Así, promoción social y mejora económica se entienden términos equiparables. Esta intención de mejora económica -que por extensión es también intención de promoción social- resulta indisociable del desarrollo de una racionalidad económica profesional-burguesa, de signo distinto a la racionalidad económica nobiliaria.

Con ocasión del análisis del código de la prudencia, ya me referí al tipo de racionalidad nobiliario-cortesana en contraposición a la racionalidad profesional-burguesa. De acuerdo con Elias, la racionalidad nobiliario-cortesana se fundamenta en la ganancia o pérdida de oportunidades de prestigio, lo cual implica necesariamente un cálculo y previsión del curso de acción que va a desarrollarse. La racionalidad profesional-burguesa también contempla el cálculo y la previsión mas no orientados con arreglo al prestigio sino de acuerdo con la pérdida o ganancia de oportunidades de poder financiero (Elias, 1987:125-127). El Nuevo Régimen comporta el arrumbamiento de la racionalidad nobiliario-cortesana y el encumbramiento de la profesional-burguesa. Con todo, la burguesía no abandona, su intención de disfrutar del prestigio social que tradicionalmente había acompañado a la nobleza. Aún así, ese anhelo de ennoblecimiento jamás supuso un abandono de sus principios meritocráticos y de su modelo de racionalidad económica. Podía alcanzar el éxito en los negocios y por ello progresar en pos de un título de nobleza pero una vez alcanzado el título o la

---

<sup>287</sup> Nada de esto ocurriría con un grupo como la nobleza durante el periodo del Antiguo Régimen. El nacido en el estamento nobiliario, noble permanecía el resto de su vida al margen de su mérito o demérito personal. El Nuevo Régimen supone un cuestionamiento constante de esta concepción. La crítica a la preponderancia social de la nobleza se plantea de forma aguda e irónica en este fragmento de las *Cartas Marruecas* (1793) de José de Cadalso (1741-1782), obra póstuma de este escritor: "*Nobleza hereditaria es la vanidad que yo fundo en que, ochocientos años antes de mi nacimiento, muriese uno que se llamó como yo me llamo, y fue hombre de provecho, aunque yo sea inútil para todo*". Cadalso (1993:128).

consideración social no dejaba nunca de atender esos negocios ni cesaba en su intento de que los beneficios creciesen de forma continuada (Maruri, 1998:754).

La burguesía, al enarbolar la bandera del mérito, negaba al tiempo los fundamentos del privilegio nobiliario. No obstante, y paradójicamente, quiso ennoblecerse para revestir de prestigio social su éxito económico. En momento alguno abandonó la burguesía sus principios para abrazar sin reservas el ideal nobiliario. Así, nobles y burgueses, incluso con los movimientos de interpenetración clasista, siguieron siendo conocidos en muchos casos por los rasgos que esencialmente los caracterizaban desde hacía siglos: el linaje para los primeros y el dinero para los segundos. Esta doble caracterización, sencilla y generalista, queda recogida tempranamente en las "Cartas Marruecas" (1793) de José de Cadalso (1741-1782):

"¿Habrà cosa más fastidiosa que la conversaci3n de aquellos que pesan el mérito del hombre por el de la plata y el oro que posee?. *Éstos son los ricos*. ¿Habrà cosa más cansada que la compa1a de los que no estiman a un hombre por lo que es, sino por lo que fueron sus abuelos?. *Éstos son los nobles*". (Cadalso, 1993:165; énfasis mío)

El principio de reconocimiento del individuo y el principio del mérito llevan implícita consigo una afirmaci3n de la igualdad de los seres humanos. En una sociedad que observa como principios articuladores la evaluaci3n positiva de las capacidades individuales y la concreci3n de estas capacidades de forma meritoria en aras del ascenso social, va a perder peso como principio de organizaci3n social el privilegio basado en la noci3n de la natural desigualdad cualitativa de los seres humanos. Te3ricamente, los hombres disponen por igual de la posibilidad de hacer valer sus capacidades, su esfuerzo y su trabajo para, acumulando méritos, escalar posiciones en la jerarquía social. En la jerarquía social ya no se contemplan posiciones privilegiadas dadas de antemano en virtud de criterios adscriptivos. A partir de ahora, esas posiciones las conquista o pierde el individuo segùn sus méritos. La desigualdad que consagra el Antiguo Régimen será reemplazada por una concepci3n de la igualdad establecida como relaci3n jurídica, sociopolítica y moral. Se producirán avances en el campo de la igualdad formal al perder vigor el recurso al linaje o al nacimiento como criterios de estratificaci3n social e imponerse una concepci3n igualitaria del ser humano. Las sucesivas constituciones garantizarán la igualdad política posibilitando el acceso de cualquier ciudadano a cargos públicos. La ampliación progresiva del sufragio es

también prueba del avance de la igualdad política. Se trabaja además por la igualdad material: la desamortización de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX<sup>288</sup> o el reparto de las cargas e impuestos mediante la aplicación de políticas redistributivas en el XX son evidencias de este esfuerzo.

### 3.1. El nuevo orden y las buenas maneras.

Examinados los principios de reconocimiento del individuo, el principio del mérito y la noción de igualdad, pasaré a estudiar las implicaciones que poseen en el ámbito de las buenas maneras.

Las buenas maneras ya no están al servicio de un grupo social cerrado y restringido que deba desplegar una honorabilidad diferencial como la nobleza.<sup>289</sup> El mundo estamental era un mundo de 'desiguales' en el que la conciencia de la individualidad quedaba sometida a una visión comunal de la vida. El mundo de las clases sociales es un mundo de 'iguales' en el que la conciencia de la individualidad se ensalza, entre otras cosas, gracias al valor concedido al mérito. Por tanto, en un contexto social de carácter individualizado, meritocrático e igualitario, las buenas maneras ya no serán patrimonio exclusivo de un grupo de escogidos y privilegiados sino que su radio de acción se extiende hasta alcanzar a los grupos burgueses en ascenso, las clases

---

<sup>288</sup> La desamortización de bienes eclesiásticos es sólo una de las medidas, acaso la más llamativa, que durante el siglo XIX tienen como misión el dismantelamiento del poder institucional eclesiástico. Otras medidas de similar índole fueron la reducción del número de conventos, el favorecimiento de la exclaustración de clérigos, la reducción a favor del estado de sus facultades jurisdiccionales y la eliminación progresiva de las prestaciones fiscales que en nombre de la Iglesia se le exigen al ciudadano. Véase al respecto Artola (1978:140-148).

<sup>289</sup> El honor en sentido pleno del que anteriormente disfrutaba la nobleza en régimen de exclusividad va a perder ese carácter exclusivo para extenderse entre capas más amplias de la población. La salvaguarda del honor irá siendo asumida por los tribunales ordinarios de justicia conforme el Estado asume el monopolio de la violencia legítima. Las lesiones al honor, tradicionalmente reparadas mediante el duelo, serán juzgadas y evaluadas por los tribunales, estableciendo penas susceptibles de reparar tales lesiones. Sin embargo, el duelo como práctica reparadora de la honorabilidad subsiste hasta finales del siglo XIX. Se trata de uno de los rasgos característicos del periodo del Antiguo Régimen que aún pervive como resto de dicho sistema. En pleno siglo XIX, las faltas al honor todavía desembocan en duelos; faltas que responden a controversias amorosas o a difamaciones en los periódicos nacidas al amparo de la libertad de prensa. Larra (1809-1837) deja testimonio de ello con las siguientes palabras: "*Mientras el honor siga entronizado donde se le ha puesto; mientras la opinión pública valga algo, y mientras la ley no esté de acuerdo con la opinión pública, el duelo será una consecuencia forzosa de esta contradicción social. Mientras todo el mundo se ría del que se deje injuriar impunemente, o del que acuda a un tribunal para decir: "me han injuriado" será forzoso que todo agraviado elija entre la muerte y una posición ridícula en la sociedad. Para todo corazón bien puesto la duda no puede ser de larga duración, y el mismo juez que con la ley en la mano sentencia a pena capital al desafiado indistintamente o al agresor, deja acaso*



medias y más adelante a elementos de las clases bajas. Dicha extensión desprovee a las buenas maneras de cualquier rasgo de innatismo -como ocurría con la nobleza en el periodo del Antiguo Régimen- y las convierten incluso en un contenido susceptible de ser enseñado y aprendido. Así lo prueban las asignaturas referidas al civismo o a la urbanidad que comienzan a incluirse en los programas escolares. El público receptor se ha ampliado.

La defensa de las disposiciones innatas para las buenas maneras o su circunscripción exclusiva a un grupo social privilegiado van a perder peso. No existen -al menos teóricamente- grandes impedimentos para que un número cada vez mayor de grupos sociales las consideren relevantes, pertinentes, dignas de ser aprendidas y puestas en práctica. Una vez que se encuentran al alcance de todos, el particularismo de antaño pierde comba frente a la nueva concepción universalista. Con la difusión de una conciencia de igualdad, este tipo de argumento social que hace depender el respeto de la adscripción social de la persona, dejará de ser considerado una justificación aceptable para una conducta depurada. En definitiva; la cuestión que de seguido se plantea es ésta: ¿por qué razón habría de merecer un respeto diferencial quien ostenta una posición social no en función de sus méritos sino en función de su nacimiento y linaje?. En un contexto social de igualdad es harto complicado encontrar una razón convincente que justifique ese respeto diferencial en el que descansaría durante muchos años el argumento justificador de las buenas maneras. La pérdida de peso de este argumento justificador -el respeto al superior en rango social- coincide con la aparición de un nuevo argumento que progresivamente se erigirá en una de las justificaciones fundamentales de las buenas maneras. Éste es el argumento médico-higiénico. Me limitaré por ahora a avanzar mínimamente esta cuestión, que será abordada con mayor detenimiento en el capítulo dedicado al código de la civilización.

La difusión de la medicina y los logros que le son propios tendrán una influencia decisiva en el ámbito de las buenas maneras.<sup>290</sup> Permitirán el desarrollo de este argumento que será utilizado profusamente en la justificación de las buenas maneras. Dicho argumento es habitualmente empleado a lo largo de los siglos XIX y XX para justificar los preceptos que se dictan en pro de unas maneras depuradas. Dicho

---

*la pluma para tener la espada en desagravio de una ofensa personal*". Publicado en Revista Mensajero el 27 de Abril de 1835. Larra (1992:321-322).

<sup>290</sup> Al respecto señala Corbin (2001:564): "*La ciencia médica extiende sus mandatos al discurso de las pasiones, a las divagaciones del alma y meticulosamente, al uso de los sentidos. Ni el contenido de los*

argumento sostiene, básicamente, que determinadas conductas son contrarias a la salud porque ponen a la persona en contacto con microbios, o restos de suciedad o agentes infecciosos. La ciencia en general, y en concreto la medicina, avalan este argumento de índole racional: es la investigación científica la que descubre microorganismos patógenos capaces de afectar negativamente la salud de la persona. El argumento médico-higiénico legitima y justifica las restricciones que operan sobre la conducta. Sin embargo, tal y como sostiene Norbert Elias, estas restricciones tienen mucho menos que ver con la higiene y los microbios que con los simples escrúpulos. Atiéndase a sus palabras:

"[...] en primer lugar avanzó el límite de los escrúpulos durante un largo periodo, en correspondencia con un cierto cambio de las relaciones humanas o de la sociedad. En consecuencia, cambian también la estructura afectiva, la sensibilidad y el comportamiento de la gente siempre en una dirección determinada, aunque con una gran cantidad de oscilaciones. Posteriormente se considera, en algún punto del proceso, que este comportamiento es 'higiénicamente correcto', se justifica con una comprensión más nítida de las relaciones causales y se desarrolla, siempre en el mismo sentido" (Elias, 1987:158-159).

En definitiva, lo que Elias afirma es que las restricciones que actúan sobre el comportamiento individual tienen un fundamento y origen social. El incremento de contactos interpersonales genera una intensificación de la presión sobre la conducta creciendo la sensación de repugnancia ante determinados comportamientos. Sólo posteriormente va a recibir dicha repugnancia una cobertura científica, cuando la medicina venga a señalar que los reparos ante conductas impropias son racionales ya que tales conductas impropias ponen en peligro la salud individual y la del prójimo. En definitiva, lo que Elias viene a descartar es que sea la racionalidad, en este caso en su dimensión médico-higiénica, el motor o la causa de la civilización de las maneras.<sup>291</sup>

Junto a la entrada en escena del argumento médico-higiénico adviene otro cambio significativo en el ámbito de las buenas maneras: la neutralización de su trasfondo de moralidad. Las buenas maneras serán concebidas a partir de ahora como un repertorio práctico de conductas susceptibles de ser desarrolladas en situaciones sociales concretas y no tanto un conjunto de enseñanzas que persigan una formación total de la

---

*sueños le es indiferente. Es conveniente alentar en todo la moderación, el justo medio, refrenar los excesos y echar abajo todo cuanto suene a exaltación".*

<sup>291</sup> Señala Elias en este sentido: "*La convicción racional no es, en absoluto, el motor de la 'civilización' en la comida o en otras formas de comportamiento*". Elias (1987:159).

persona en la que el correcto ordenamiento de la interioridad se traduzca en una exterioridad pulida y decorosa (Curtin, 1985:396).

En mi opinión, tal neutralización se encuentra estrechamente vinculada al contexto social de clases en el que aparecen como elementos significativos el reconocimiento del individuo como entidad en sí misma, el mérito y la conciencia de igualdad. Así pues, el interrogante que ha de enfrentarse es el siguiente: ¿qué razones pueden aducirse para explicar ese proceso de neutralización de la moralidad de las buenas maneras?. Intentaré ofrecer una posible respuesta que tenga en mira el nuevo contexto social que sucede al del Antiguo Régimen.<sup>292</sup>

En primer lugar, es preciso constatar la existencia de una corriente crítica que entiende las buenas maneras como artificio encubridor del egoísmo, el interés propio, la vanidad o el afán de medrar. Desde esta perspectiva, las buenas maneras no serían precisamente prueba externa del ordenamiento moral virtuoso de la persona sino traducción de su inmoralidad y falta de escrúpulos. Esta corriente crítica toma forma anti-cortesana, forma 'pseudo-nacionalista' o forma dogmático-religiosa. La crítica anti-cortesana se centra fundamentalmente en la denuncia de la Corte como nido de vicios, como espacio en el que todos ambicionan y medran, como lugar bullicioso opuesto a la paz campestre, como enclave en el que las buenas maneras disfrazan la hipocresía y como ámbito en el que se torna superlativa la soberbia humana.<sup>293</sup> La crítica de índole 'pseudo-nacionalista' atiende a la posible afectación sobrevenida a través de las buenas maneras, a la que tacha de refinamiento vacío y superficial que en nada va a afectar al tradicional hombre español, siempre sobrio, valiente, sincero, cortés y sobrado de prestancia. Cualquier tendencia que amenace estos rasgos sobresalientes debe ser combatida: proviene del extranjero y podría subvertir la sobriedad, la valentía, la sinceridad y la discreta elegancia del español.<sup>294</sup> Desde el ámbito de la Iglesia y la

---

<sup>292</sup> En este intento de explicación me apoyaré expresamente en Curtin (1985).

<sup>293</sup> En nuestro país la obra que más fielmente encarna esta crítica a la Corte y la vida cortesana es *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, de Antonio de Guevara (1481-1545), publicada en 1539. Se trata de una fecha anterior al tiempo que estoy ahora considerando pero se trata de una obra que anticipa y desarrolla una furibunda diatriba dirigida contra el universo cortesano. En esencia, los temas tratados por Guevara seguirán siendo objeto de atención tres siglos más tarde por cuantos se oponen al ideal de la Corte. Las palabras de Guevara no sonarán anticuadas a quienes prosiguen la crítica en los siglos XVII, XVIII y XIX. Valgan las siguientes como muestra: "*El que deja la Corte y se va su casa, con más razón puede decir que se va a vivir que no que se va a morir; porque en escapar de la Corte ha de pensar que escapa de una prisión generosa, de una vida desordenada, de una enfermedad peligrosa, de una conversación sospechosa, de una muerte prolija, de una sepultura labrada y de una república confusa*". Guevara (1984:152).

<sup>294</sup> Sobre esta cuestión relativa a la idealización del carácter del hombre español y la crítica a las modas de fuera que amenazarían la pervivencia de tal carácter es de útil consulta Herrero García (1966). En esta

religión también arrecian las críticas contra el excesivo celo exhibido por algunos por mostrar unas maneras distinguidas. Ese interés malsano por la exterioridad o la apariencia del cuerpo conlleva el descuido de la interioridad y del espíritu, auténtica fuente de la que brota la esencia humana. Las buenas maneras pueden ser un adecuado complemento a una formación católica integral. Lamentablemente, a juicio de muchos eclesiásticos, los hombres únicamente desean unas maneras pulidas para atesorar prestigio y acrecentar su imagen ante la opinión pública (Curtin, 1985:400).

En segundo lugar, cabe señalar que el tradicional destinatario de los manuales de buenas maneras -el noble- ve disminuida su impronta sobre la sociedad, aquella que hacía de él la figura social de referencia. Mas la impronta de la nobleza decae conforme se incrementa la pujanza social de la burguesía. El contenido de las obras sobre buenas maneras abandonan ese proyecto de formación integral de la persona (Curtin, 1985:397). El ascenso social de la burguesía corre parejo a un proceso de privatización e individualización de la moral. El individuo se erige en propio soberano de su moralidad y por ello presenta cada vez mayor reticencia a aceptar criterios morales procedentes de instancias exteriores. Los manuales sobre buenas maneras serían una entre muchas de esas instancias exteriores al individuo que pretenden guiarle. En tanto el individuo se muestra progresivamente reacio a adoptar patrones morales diferentes de los propios, la pretensión moral de la literatura de buenas maneras ya no encuentra un receptor dispuesto a guiarse de acuerdo con sus preceptos. En tercer lugar y una vez advertida la disolución de tal pretensión moral, las buenas maneras se conciben como repertorio de conductas específicas y prácticas que han de aplicarse según qué situación social sea en la que se encuentre la persona. A este repertorio de conductas prácticas recurre la burguesía para revestir de prestigio su éxito económico y social (Curtin, 1985:412). A la burguesía le interesan las buenas maneras en tanto vehículo para adquirir la estimación social que antaño disfrutaba la nobleza. La burguesía deja de lado aquellos preceptos relacionados con la moralidad aristocrática -el honor pleno, el privilegio, el respeto debido al superior en rango social- y se centra exclusivamente en la dimensión práctica de las buenas maneras: el comportamiento en la mesa, las visitas,

---

obra puede encontrarse una caracterización de dicho carácter a partir de testimonios originales de autores del siglo XVII. Se incide fundamentalmente en la sobriedad, la valentía, la sinceridad, la franqueza, la prestancia, la caballerosidad y el orgullo. Cfr. Herrero García (1966:59-68 y 80-101). Sirvan como ejemplo los siguientes apuntes: "*El vicio de la glotonería menos ha tocado a España que a las otras provincias*" (p.59), [...] *esta belicosa nación parece que nació sólo para aventajarse a todas las demás en valor*" (p.62), "*Diego García de Paredes decía que en las otras naciones hablaban con los labios y los españoles con el corazón*" y "*Español soy, que me obliga a ser cortés y verdadero*" (p.64).

el saludo, el vestido, los convites, las recepciones... Con su apuesta por las buenas maneras, la burguesía no aspira a la restauración de la moral nobiliaria ni a una redefinición de la sociedad estamental ni a la implantación de los antiguos privilegios. Busca, por el contrario, incrementar su prestigio y de ahí su recurso a las buenas maneras. Entiendo, por tanto, que la desmoralización de las buenas maneras se encuentra relacionada con la desaparición del sistema del Antiguo Régimen y la creciente pujanza social de la burguesía. La burguesía se interesa por las buenas maneras en tanto elemento capaz de conferirle un barniz de prestigio y desecha cuanto tiene que ver con la instrucción moral no porque la burguesía sea un grupo social "desmoralizado" sino porque concibe, fundamentalmente, que la moralidad es una cuestión privada e individual. Resulta extraordinariamente significativo que los manuales sobre buenas maneras incluyan cada vez menos preceptos relativos al comportamiento que debe tener la persona cuando se halla en soledad y no expuesto a las miradas de los otros. Los manuales estamentales, en su ambición moralizadora, ofrecían recomendaciones para la actuación de la persona cuando ésta se hallaba sola. Una vez se afianza el proceso de individualización y privatización de la moral, los manuales resultan desposeídos de legitimidad para prescribir lo que ha de hacerse en soledad. A partir de este momento, el único legitimado para hacerlo será el individuo.

Cuando las buenas maneras son neutralizadas en su sentido moral y son contempladas desde una óptica práctica, la reflexión en torno a ellas dentro de las publicaciones sobre buenas maneras se vuelve más y más superficial. Dichas publicaciones pierden profundidad analítica e intelectual y se ciñen a una serie de situaciones sociales concretas y a un inventario de conductas apropiadas a dichas situaciones. La dimensión moral de las buenas maneras concitó la atención de distinguidos pensadores y escritores como Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives, Castiglione, Antonio de Guevara o Baltasar Gracián. Cada cual desde su perspectiva trató de las buenas maneras teniendo presente su conexión con la dimensión moral de la persona. A todos les interesó el tema dadas las posibilidades de reflexión que proporcionaban: las buenas maneras eran una buena ocasión para pensar la naturaleza humana, la identidad de la persona y su posibilidad de formación, las formas de cohesión social o la importancia de las costumbres colectivas (Laspalas, 1998:201). El propio Erasmo habló del estudio y reflexión sobre las buenas maneras como "la parte

más grosera de la filosofía".<sup>295</sup> Hecha la salvedad, no tuvo reparos en incluirlas dentro del campo de la especulación filosófica otorgándoles la debida importancia. La pérdida de contenido moral de las buenas maneras se ve acompañada de un empobrecimiento intelectual y reflexivo de los contenidos de las publicaciones a ellas dedicadas y así, ya no serán autores tan sobresalientes como los citados anteriormente los que se ocupen del estudio de las buenas maneras. Éstas son entendidas como un convencionalismo, una simple práctica o una rutina y en consecuencia escritores y pensadores renombrados optan por no convertirlas en objeto de reflexión.

---

<sup>295</sup> La cita completa que en la que se recoge la postura de Erasmo en torno al estudio de las buenas maneras es la siguiente: "*Y no voy a negar que es ésta la parte más grosera de la filosofía; pero ella, tal como son hoy en día los juicios de los mortales, es muy mucho conducente tanto a ganarse la*

---

*benevolencia cuanto a hacer aceptar a los ojos de los hombres aquellas otras preclaras dotes del alma".*  
Erasmus (1985:19).

## **VIII. EL CÓDIGO DE LA CIVILIZACIÓN: El (pen)último jalón del camino**

### **1. Introducción**

La generalización de la educación a lo largo de los siglos XIX y XX constituye la variable central de cara a la civilización de los individuos en España. Formación e instrucción alcanzarán paulatinamente a mayores contingentes de población que verán así incrementados sus niveles de conocimiento, gracias fundamentalmente, a la extensión de la escolaridad. Formación e instrucción, que antaño parecían concernir sólo a los estratos sociales elevados van a incluir ahora de forma progresiva, a los estratos populares. Se apuesta por la educación como vía de progreso social y por la escuela como ámbito que impulse ese desarrollo. Y entre los contenidos que pueden aprenderse en la escuela figuran las buenas maneras, encuadradas bajo la denominación de 'urbanidad'. En este punto es donde voy a fijar parte de mi atención; esto es, en la enseñanza y presencia de las buenas maneras en la escuela y en la importancia de la institución educativa en la conformación de una conducta y una emocionalidad dignas de ser consideradas civilizadas. Como digo, las buenas maneras forman parte del currículo escolar durante el siglo XIX y parte importante del XX y a tal efecto aparecen publicaciones (manuales, cartillas de lectura, compendios, pequeñas enciclopedias...) de uso escolar encaminadas al aprendizaje, con mayor o menor grado de formalidad, de unas maneras civilizadas por parte del alumnado. Es pues, en la escuela donde se forjan y templan unas formas y disposición anímica civilizadas. El objetivo de este capítulo es el análisis del código de comportamiento y emocionalidad que preconizan estas publicaciones de índole escolar sin renunciar al examen de publicaciones que, sin ser de naturaleza escolar, también versan sobre las buenas maneras.



## 2. La generalización de la educación

En términos globales, la generalización de la educación, materializada a través de la extensión de la instrucción primaria, es un proceso que discurre de forma paulatina durante los siglos XIX y XX. En tanto se trata de un proceso dilatado en el tiempo, observamos que las continuidades entre sendos siglos son más que evidentes y que fueron precisos cerca de doscientos años para encontrarnos en una situación como la actual, en la que la universalización educativa es una realidad consolidada. Como ejemplo de esta continuidad, pueden aportarse, entre otras, las siguientes cifras: En 1860, el 39% de los niños españoles no tienen escuela -materialmente, el propio edificio y recinto- a la que asistir; en 1875, de 18 millones de españoles sólo seis saben leer y escribir (la proporción de analfabetos es del 66%); en 1900, el 63% de la población es analfabeta; en 1932, el 49% de los niños no está escolarizado y diecinueve años más tarde -mediando el periodo de la Guerra Civil y la posguerra- ese porcentaje ha aumentado dos puntos (Lerena, 1986:142-3).<sup>296</sup> Se trata de un breve ejemplo, sintomático de la continuidad en términos de esfuerzos, intenciones y resultados que se observa entre el siglo XIX y el XX; continuidad que comienza a quebrarse a partir de 1970 y de la que hoy no quedan atisbos.

La generalización de la educación se entiende, en última instancia, como un medio de regeneración social. Existe tras esta generalización una relación subyacente pero explícita entre la acción educativa y los beneficios sociales que ésta podría reportar en forma de bienestar, orden y armonía social (Mayordomo, 1995:45-48).<sup>297</sup> Dicha generalización supone la inclusión en al ámbito educativo del grupo social tradicionalmente apartado de ella, esto es, las clases populares, ligadas indudablemente al proceso de extensión de la educación primaria. En un contexto de industrialización, urbanización y consolidación económica capitalista, es éste el grupo social a tener en cuenta por quienes se erigen, tras la disolución del orden estamental, en el grupo social preponderante, es decir, la burguesía. A tener en cuenta en tanto es necesaria su instrucción en aras del mejoramiento y prosperidad de la sociedad si bien teniendo presente que esa misma instrucción no ha de convertirse en un vehículo promotor de veleidades subversivas que amenacen el orden establecido. Y en este delicado balance

---

<sup>296</sup> Datos que confirman esta continuidad entre ambos siglos pueden verse también en Guereña (1996:351-353)

<sup>297</sup> Resulta de interesante consulta como aportación complementaria Mayordomo (1983).

entre ambas posturas se sitúa la generalización de la instrucción primaria; en definitiva, la acción de la escuela.<sup>298</sup> La educación en general y la escuela en particular actuarán como elementos de legitimación del nuevo orden social liderado por la burguesía, un nuevo orden igualitario y meritocrático en el que la educación provee al individuo de posibilidades de promoción social así como de oportunidades de consideración y distinción sociales.

Así, como señala Lerena (1986:148), se configura alrededor del hecho educativo un arquetipo de distinción y consideración social según el cual 'educación' es entendido como sinónimo de 'buena educación', 'tener educación' como equivalente del ser/estar bien educado y donde la excelencia del espíritu -asociada a la vocación, las aptitudes individuales, las maneras decorosas o el mérito- es lo que permite reconocer a un señor o a un caballero integrante del más amplio círculo de señores o caballeros que constituye la 'Buena Sociedad'. Siguiendo a Lerena, este arquetipo -de impronta burguesa- puede ser entendido como una reformulación del arquetipo aristocrático en el que la educación sustituye al nacimiento, el caballero al cortesano y los títulos académicos a las pruebas de linaje. De cualquier modo, desarrollaré esta cuestión más tarde y con mayor detenimiento en una próxima sección, en la que trataré de mostrar cuál es la relación que se establece entre el código -burgués- de la civilización y los tradicionales usos aristocráticos.

Retomando la cuestión de la educación como principio legitimador del orden social, es preciso añadir que, en esta acción legitimadora, la propia educación, vía instrucción primaria en las escuelas, es concebida como instrumento civilizador, inculcador en definitiva de valores y pautas de regulación afectiva y conductual. Como instrumento civilizador, se dirige prioritariamente a las clases populares a fin de que abandonen sus modelos de conducta y emocionalidad y su estado natural de 'barbarie'. La instrucción civiliza, y por ello pacifica a los hombres vinculándolos entre sí a través del respeto y aceptación de un modelo general de autorregulación conductual y emocional. Este modelo es de clara inspiración burguesa y ha de imponerse sobre la natural incivilización de las clases populares. Como instrumento civilizador, la escuela

---

<sup>298</sup> Un texto legislativo del 20 de diciembre de 1865 resume de manera explícita la necesidad de alcanzar tan delicado balance: "[...] si se aspira con fe a evitar en lo futuro sensibles perturbaciones; si se quiere que la inmensa mayoría del pueblo español se aperciba contra los extravíos del espíritu moderno como son las utopías socialistas y comunistas, y que a la vez sacuda las aberraciones del espíritu antiguo; tales como las preocupaciones que pesan sobre nuestra agricultura y las creencias supersticiosas que aún dominan en las gentes sencillas [...] es necesario difundir por doquiera la instrucción y redimir a las clases proletarias de la esclavitud de la ignorancia". Citado en Mayordomo (1995:82).

antepone la eficacia normativa a la eficacia educativa (Mayordomo, 1995:195), es decir, se concibe como agente transmisor de hábitos y pautas antes que como difusor de conocimiento; un agente que ha de embridar los bríos y espontaneidad de la clase popular derivándose de ello resultados beneficiosos para el conjunto social en términos de orden y bienestar. Ante todo, será la burguesía quien defina en clave civilizatoria la acción de la escuela como recurso para conjurar tres notables amenazas: el pujante ascenso de las clases populares espoleadas por ideas socialistas, comunistas o anarquistas; el modo de vida popular, bárbaro e incivilizado opuesto al civilizado burgués y el peligro de la indistinción, es decir, de la necesaria distancia entre ese modo de vida popular y el burgués, distancia en la que se asienta la pretensión de distinción y consideración social de la burguesía (Lerena, 1986:201).

Será la burguesía quien ostente el liderazgo en el mundo surgido tras la volatilización del Antiguo Régimen. Este liderazgo, concretado en una posición dominante en la jerarquía social, alcanza el ámbito de la escuela y el sistema educativo. Será la burguesía, pues, la encargada fundamentalmente de su configuración. En esa configuración de la escuela, la burguesía conceptualiza a las clases populares como grupos incivilizados a los que es preciso domar por el bien de la sociedad y por la potencial amenaza que comportan para los pilares básicos del orden burgués (Mayordomo, 1995:193-197). Con arreglo a esto, se configura un sistema educativo que, *grosso modo*, apenas experimenta en lo substancial variaciones desde la Ley Moyano (1857) hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX (el límite extremo podría considerarse la Ley Villar Palasí de 1970). Se distinguirán dos niveles básicos; el de la enseñanza primaria y la enseñanza secundaria, tratándose de niveles no secuenciados y desconectados entre sí. La mayor parte de la población no accedía al nivel secundario, que en realidad, es el que comienza a distinguir al estudiante consagrándolo como tal antes de su entrada en el mundo universitario, 'aristocracia' del sistema educativo. Por el contrario, la enseñanza primaria, se nutre principalmente de elementos de procedencia popular (hijos de jornaleros, obreros, campesinos...) a los que se alfabetiza, se enseña las cuatro reglas y trata de inculcárseles a) un reconocimiento y respeto del modelo cultural preponderante, el modelo burgués y b) una aceptación de la indignidad de los modelos de vida popular, tildados de 'salvajes', 'bárbaros' o 'chabacanos' (Lerena, 1986:177). La metodología empleada en el ámbito de la instrucción primaria se concentra en la concepción del alumno como entidad pasivo-

receptora, el memorismo y la autoridad que ejerce el profesorado -concretada sintéticamente en la célebre expresión "la letra con sangre entra" (Lerena, 1986:177).

En definitiva, de lo que se trata con la difusión de la instrucción primaria es de alcanzar un equilibrio o término medio entre la propia instrucción de las clases populares como medio para que éstas contribuyan a la consecución de niveles adecuados de bienestar social -la instrucción de las clases populares es necesaria al proporcionar ciertos niveles de cualificación intelectual acordes a los requisitos que plantea el proceso de industrialización- y una formación que, en cualquier caso, no sirva para que dichas clases lleven a cabo un cuestionamiento del orden establecido; esto es, que la educación no se ponga al servicio de la subversión (Fernández Enguita, 1990:125).<sup>299</sup>

## 2.1. La constitución del sistema educativo español

La constitución del sistema educativo español se desarrolla al amparo de la progresiva consolidación del Estado como entidad administradora y racionalizadora vía burocracia (Barbero, 1993:74), de la transición desde un modelo social estamental a uno de clases y en consonancia con el incremento de la actividad industrial y el avance de la economía de libre mercado. Realizaré a continuación un breve recorrido que muestre los puntos centrales de ese proceso de constitución.<sup>300</sup>

El primer intento de configurar un sistema educativo formalizado y sistematizado lo hallamos en 1812, con motivo de la promulgación de la Constitución de Cádiz. En ella aparece un apartado específico centrado en la Instrucción Pública, que se concibe universal, igualitaria, gratuita, en castellano y sustentada a partir de una red de escuelas de primeras letras, teóricamente presentes en proporción de una cada quinientos vecinos. Estas escuelas de primeras letras o de instrucción primaria enseñarán a leer y escribir; amén de proporcionar nociones básicas de aritmética, religión, buena crianza y civismo (García Gracia, 2003:91-92). Tales intenciones se

---

<sup>299</sup> Este debate en torno a la difusión o restricción de la enseñanza para las clases populares también lo encontramos en Francia - Voltaire, Mirabeau o Destutt de Tracy se declaran restrictivos frente a Condorcet o Rousseau, tímidamente partidarios de la difusión- o en Inglaterra -Cromwell, Mulcaster, Wase o Forrest quedan del lado de la difusión mientras que Locke o Francis Bacon apuestan por la restricción. Cfr. Fernández Enguita (1990:123).

<sup>300</sup> La historia de la escuela y la constitución del sistema educativo español han sido temas profusamente tratados por historiadores y estudiosos de la educación. Al respecto, puede verse entre la amplia bibliografía existente Calero Palacios (1978), Bowen (1979), Querrien (1979), Cipolla (1983), Varela

concretaron en el denominado Informa Quintana (1813) que habría de convertirse en proyecto de decreto al año siguiente pero que no conseguiría prosperar tras el regreso de Fernando VII, responsable de derogar todo cuanto guardase relación con la Constitución de 1812. Sólo en el Trienio Liberal (1820-1823) aquellas pretensiones adquirieron correlato legal y de nuevo volvieron a apagarse durante el último periodo de reinado de Fernando VII (1823-1833). Así, hay que esperar hasta el año 1857, con la promulgación de la Ley de Instrucción Pública -más conocida como Ley Moyano- para hablar con propiedad de del primer organigrama como tal del sistema educativo español. En él se reconocía un primer nivel de enseñanza primaria que transcurría entre los seis y nueve años de edad; un segundo nivel de enseñanza secundaria -desconectado y no secuenciado con respecto al nivel primario- de carácter minoritario y un tercer nivel, universitario, al que se accedía a través de la enseñanza secundaria. En este organigrama cabe destacar el notable espacio concedido a la Iglesia, a la que se le reservan tanto labores pedagógicas como funciones de inspección educativa relativas al contenido moral de la enseñanza y la conformidad de costumbres y hábitos del alumnado con el corpus doctrinal católico (García Gracia, 2003:92-93). Si bien se añadieron sucesivamente reformas puntuales a la Ley Moyano, en lo fundamental, el modelo de enseñanza y organigrama que se establece se mantiene sin grandes variaciones hasta 1970. cuando aparece una nueva Ley General de Educación. Sin embargo, antes de que esto ocurra, España vivirá la experiencia republicana (1931-1936) y la dilatada dictadura franquista (1936-1975). La II República emprende un proceso de renovación pedagógica que es también renovación estructural, al defenderse la necesidad de concebir globalmente el sistema educativo y en consecuencia, de articular y coordinar entre sí todos los niveles de enseñanza (García Gracia, 2003:96). Se dictaron medidas de exclusividad, como la que prohibía que la enseñanza fuese impartida por cualquier tipo de orden religiosa. La educación habrá de ser pública, gratuita, mixta, laica y defendía la libertad de cátedra en el seno de una política educativa cuyo fin último era promover la igualdad y la democracia (Barbero, 1993:83). Pese al esfuerzo generalizador e innovador, los problemas persistían en forma de altas tasas de desescolarización -en torno al 50% hasta bien entrado el siglo XX (García Gracia, 2003:93)- y un número insuficiente de escuelas públicas e institutos de secundaria - entre 1931 y 1932 se crearon 7000 nuevas escuelas frente a las 27.151 que se estimaban

---

(1983), Berrio (1985), Negrín Fajardo (1987), Hebrard (1989), Puelles Benítez (1991), Laspalas (1993), Capitán Díaz (1994), Guereña, Berrio y Tiana (1994) y Goodson (1995).

necesarias (García Gracia, 2003:96). El periodo franquista supuso el dismantelamiento del proyecto educativo republicano y el empleo de la acción educativa como medio de adoctrinamiento en el ideario nacional-católico (Barbero, 1993:83 y García Gracia, 2003:95).<sup>301</sup> El Estado se asegura la presencia en el nivel de la enseñanza primaria, donde además de a leer, escribir y las cuatro reglas se enseñan valores de adhesión a la patria, la religión y la familia a través de miembros de Falange, muchos de ellos profesores sin título y excombatientes que sustituyen a los maestros republicanos represaliados (García Gracia, 2003:96). La Iglesia, gran beneficiada durante el periodo franquista, recupera su preeminencia en el sistema educativo, fiscalizando y controlando contenidos en el ámbito de la primaria y las enseñanzas media y universitaria mediante organizaciones como el Opus Dei y grupos afines. La mayor parte de la población finaliza su escolarización en torno a los doce años siendo muy pocos los que prosiguen en el nivel secundario hasta alcanzar la universidad (García Gracia, 2003:97).

En 1970, como ya señalé, aparece una nueva Ley General de Educación (Ley Villar Palasí) al calor del ascenso de la tecnocracia, el agotamiento autárquico y el desarrollismo económico (Barbero, 1993:83). La enseñanza primaria se generaliza de forma definitiva - la Educación General Básica es declarada obligatoria y gratuita comprendiendo el periodo que transcurre entre los 6 y los 14 años- y se asiste a la popularización de la enseñanza media y universitaria. El nuevo impulso educativo se halla vinculado a una noción de educación como instrumento de crecimiento económico pergeñándose un modelo escolar basado en valores como el esfuerzo y el mérito (García Gracia, 2003:98). Con el arribo de la democracia y la llegada del Partido Socialista al poder se apuesta por la educación como medio promotor de igualdad social (Barbero, 1993:89); apuesta acorde con la ortodoxia socialdemócrata europea. Es el momento de la total generalización del hecho educativo en sus niveles primario y secundario y la popularización creciente de los estudios universitarios. Se llevan a cabo dos grandes reformas educativas (LODE, 1985 y LOGSE, 1990) con la intención de conformar un sistema secuenciado, integral e integrado en la realidad socioeconómica del país (García Gracia, 2003:106).

---

<sup>301</sup> Al respecto del estado de la escuela durante el periodo dictatorial puede verse Navarro Sandalinas (1990)

## 2.2. La Iglesia y el sistema educativo

La Iglesia fue durante el Antiguo Régimen la institución que poseyó un mayor nivel de protagonismo y dominio sobre el hecho educativo. Sin embargo, su peso e influjo se aminoran paulatinamente hasta nuestros días pese a que existen evidentes repuntes en su capacidad de control y diseño de los contenidos educativos durante periodos históricos concretos. Así, puede efectuarse un recorrido a contramano en el devenir del binomio Iglesia/Educación observando qué ámbitos de influencia comienza a perder la institución eclesiástica frente al Estado y cómo se va reduciendo su margen de maniobrabilidad en el terreno de la enseñanza. A contramano en tanto quisiera esbozar las líneas generales del proceso de secularización educativa que transcurre desde el siglo XIX hasta hoy.

Este recorrido ha de comenzar necesariamente por la Constitución de Cádiz de 1812, que atribuye al Estado las competencias educativas y por ello le conmina a elaborar un plan general de educación. Al tiempo, de acuerdo con el carácter confesional atribuido al Estado, se impone la obligación de enseñar el catecismo en todas las escuelas de instrucción primaria. Este plan general de educación concretado en el Informe Quintana (1813) reconocerá las principios religiosos de la escuela (Martínez Blanco, 1999:146). La reacción absolutista (1814-1819) y el regreso de Fernando VII colocan de nuevo el control de la enseñanza en manos de la Iglesia católica. El Trienio Liberal (1820-1823) supone la vuelta a la situación definida en 1812 que otra vez se vería truncada ante la restauración absolutista de Fernando VII (1823-1833), cuando se vuelve a fijar una noción de educación inspirada en el catolicismo acorde con la unión entre política y religión defendida en materia educativa (Martínez Blanco, 1999:148). Ya con la mayoría de edad de Isabel II y durante la denominada Década Moderada (1843-1854) se hacen evidentes esfuerzos por secularizar la enseñanza además de estatificarla (Martínez Blanco, 1999:149) aunque con el Concordato de 1851 -suscrito por Pío IX e Isabel II- se reconocerá la confesionalidad de la educación amén de otorgar a la Iglesia el derecho de inspección de todo tipo de enseñanza (Martínez Blanco, 1999:150). El siguiente paso lo marca la Ley Moyano (1857) que fija la gratuidad relativa de la enseñanza primaria, su centralización y uniformidad además de una libertad de enseñanza limitada. Esto no impide que se haga una excepción en escuelas y colegios de segunda enseñanza regentados por institutos religiosos, en los que no se exige a los profesores el título académico y la fianza monetaria tal como se exigía al

resto de profesores. Se mantiene la confesionalidad de la enseñanza y asimismo, el derecho eclesiástico de inspección sobre la pureza de la doctrina, la fe y las costumbres (Martínez Blanco, 1999:151). Otra vez, durante el periodo revolucionario de 1868 a 1874, se produce un retorno a postulados secularizados y bajo el influjo del krausismo se rompe con el principio de la enseñanza de la religión en centros públicos proclamándose la libertad de enseñanza. La Restauración (1875-1923) significa el regreso de la monarquía, apoyada por la Iglesia que, como contrapartida, exigirá el control de la educación. Éste es un tiempo de notable desarrollo de centros privados de enseñanza regidos por órdenes religiosas (Martínez Blanco, 1999:154). A Alfonso XII le sucede Alfonso XIII y en el reinado de éste se vive una intensa polémica al anunciarse en el Gobierno Romanones (1912-1913) la compatibilidad de enseñanza del catecismo en la escuela con la asistencia a la misma de niños cuyos padres no profesen el catolicismo y que por ello no desean que reciban tales enseñanzas (Martínez Blanco, 1999:161). La dictadura de Primo de Rivera (1923-1931) no afrontó en modo alguno la cuestión educativa y en coherencia con el apoyo y vinculación de la Iglesia al régimen, se impusieron diversas medidas encaminadas a restringir la libertad de enseñanza (Martínez Blanco, 1999:162) a la espera de la llegada de la II República (1931-1936). Aquí, la cuestión educativa se enfrenta con determinación partiendo de la premisa de la separación total entre la Iglesia y el Estado dando lugar en ocasiones a ejercicios de laicidad agresivos (Martínez Blanco, 1999:163). La Constitución de 1931 fija con claridad la aconfesionalidad del Estado como base de las relaciones que había de mantener con la Iglesia, con lo que se prohíbe a las instituciones públicas mantener, favorecer o auxiliar económicamente a la Iglesia además de decretarse la prohibición de enseñanza a las órdenes religiosas (Martínez Blanco, 1999:167). Las tornas se invierten tras la Guerra Civil y la dictadura franquista fija con rigor la confesionalidad católica del estado, lo que abocó al diseño de una política educativa plenamente confesional. La enseñanza había de ajustarse al dogma y la moral católicos reservando a la Iglesia la facultad de inspección de todos los centros. La religión se enseñará en todas las escuelas, ya fuesen privadas o públicas fomentándose sobremanera la escuela privada confesional católica (Martínez Blanco, 1999:168). Como puede observarse, el conjunto de la obra republicana fue totalmente desmantelado. El Concordato de 1953 consolida esta situación. Habría que esperar a la muerte del dictador para acceder a un nuevo orden en el terreno educativo. La Constitución de 1978 posibilitará la coexistencia de centros privados y públicos, y aunque la enseñanza no será confesional, la religión sí



estará presente en el sistema escolar en régimen de voluntariedad para el alumnado. El periodo socialista (1982-1996) ahonda en la secularización educativa, se produce una regresión de los centros concertados católicos y una pérdida del alumnado. La Iglesia tampoco verá cumplida su pretensión de que el estado declare 'fundamental' la religión en los planes educativos. Desde 1996 y manteniendo en líneas generales la solución secularizada para la enseñanza, el Partido Popular fomenta y desarrolla relaciones con la Iglesia más armónicas que las de su antecesor, lo que a la postre posibilita la pervivencia de la religión, con rango de optatividad, en el currículo escolar. La victoria socialista del año 2004 vuelve a delimitar la presencia de la religión en las escuelas con mayores restricciones y suspende las medidas que en torno a dicha presencia había previsto el Partido Popular.

### 3. Escuela, instrucción primaria y buenas maneras.

La enseñanza de las buenas maneras ya aparecía en las escuelas primarias del Antiguo Régimen, con todas las limitaciones que éstas presentan frente a las de los siglos XIX y XX. Si bien el ideal de las maneras pulidas y distinguidas le era esencialmente relevante a los estratos sociales elevados, y por ello asumieron el monopolio del mismo, fue también un ideal suscrito por quienes apoyaban la educación popular aunque su enseñanza no se concibiese de un modo sistemático y formal (Laspalas, 1993:95-100). De cualquier manera, no se renunció a él como ideal educativo culminante del proceso educativo.<sup>302</sup> Pero es a partir del siglo XIX cuando la enseñanza de las buenas maneras adquiere un carácter formal como disciplina integrante del currículo escolar; disciplina que podía ser impartida de forma independiente o como materia transversal vista a través de diferentes asignaturas. Y es que el siglo XIX es el siglo de la generalización del modelo escolar como ámbito de formación elemental siendo éste el marco que integra el aprendizaje de las buenas maneras (Guereña, 1996:394; Benso Calvo, 1997:39).

---

<sup>302</sup> Señala Laspalas (1993:100): "*La urbanidad fue en Europa durante la Edad Moderna mucho más que un conjunto de normas externas que se intentaba imponer a los niños; fue un auténtico ideal formativo y en él se cifraron algunas de las cualidades que más apreciaba aquella sociedad. Por eso podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la urbanidad estaba llamada a culminar la acción educativa; constituiría el último estadio de la formación del hombre, al menos en el aspecto puramente humano*".

El destinatario de tales enseñanzas es el niño en consonancia con la preocupación paidológica que vive el siglo XIX (Alonso Marañón, 1987:23). Esta preocupación paidológica se expresa en el desarrollo de estudios científicos sobre la infancia con la intención de enunciar principios estables relativos a su conducta a fin de fomentar sus potencialidades, reforzar sus logros y dotarle de un bienestar tanto físico como psíquico. El niño va a convertirse paulatinamente en una pieza fundamental de la cotidianidad de las familias. Su socialización, otrora de carácter comunal, será a partir de este momento acusadamente doméstica corriendo a cargo de los progenitores en el espacio privado que es el hogar familiar. Si durante el Antiguo Régimen no existía una separación tajante entre el mundo infantil y el mundo adulto, es ahora cuando se obra tal separación: el niño adquiere un estatuto específico y como tal, su educación ha de mostrarse acorde a tal especificidad (Benso Calvo, 1997:155-156). Esta especificidad de la que es cada vez más consciente la familia va simultáneamente a ser reconocida por la escuela siendo desde este momento escuela y familia los agentes fundamentalmente encargados de la socialización infantil (Benso Calvo, 1997:32). Es, pues, en este marco delineado por la preocupación paidológica y la generalización de la instrucción primaria donde se sitúa y ha de entenderse la cuestión de las buenas maneras y en última instancia el aprendizaje de un comportamiento y emocionalidad civilizados.

La generalización de la instrucción primaria es obra del Estado, que en su ejercicio de concentración de funciones, asume también la de la regulación de la enseñanza entendida ésta como un medio para lograr avances, progresos sociales y una regeneración moral y conductual de los ciudadanos. La progresiva regulación estatal de la enseñanza comporta el establecimiento de criterios a la hora de fijar qué disciplinas serán las que se impartan en la escuela. Así, criterios y disciplinas aparecerán estipuladas legalmente y es a través de los textos legales como puede rastrearse la presencia de las buenas maneras en el currículo escolar, bien como asignatura específica, bien como contenido transversal a restantes asignaturas.<sup>303</sup>

En una breve panorámica sobre la cuestión, pueden citarse diferentes disposiciones legales promovidas estatalmente que se refieren a la enseñanza de la urbanidad y las buenas maneras en la escuela. En el Informe de 1813 destinado como borrador a la preparación de un Proyecto General de Instrucción Pública -tal y como se desprendía de las exigencias de la Constitución de 1812- se afirma que uno de los

---

<sup>303</sup> Al respecto de la presencia de la urbanidad en los textos que establecen los contenidos del currículo escolar véase Guereña (1995) y Esteban Ruiz (2001).

propósitos prioritarios dentro de la enseñanza elemental es la formación del alumnado en preceptos de buena crianza mediante publicaciones sencillas y breves confeccionadas *ex profeso* para ello (Benso Calvo, 1997:61). Durante el Trienio Liberal (1820-1823) desaparece el término 'urbanidad' de las disposiciones legales relativas a la escuela, que volverían a aparecer en el segundo periodo (1823-1833) del reinado de Fernando VII (Benso Calvo, 1997:62).

La Ley de Instrucción Primaria de 1838 no reconoce la urbanidad como asignatura independiente si bien sus contenidos deben ser recordados por el maestro a la hora de impartir asignaturas como religión y ejemplificados por él mismo en el día a día de la escuela. Esto es, los contenidos de la urbanidad han de impregnar la cotidianeidad escolar y manifestarse en la conducta del maestro y los alumnos. Pablo Montesino, uno de los pedagogos más influyentes del siglo XIX, afirma en el reglamento de esta ley que los contenidos de la urbanidad "serán eficaces para suavizar las maneras toscas, ásperas y hasta brutales que se notan frecuentemente en las grandes poblaciones".<sup>304</sup> Con arreglo a esto, la urbanidad se concibe como instrumento para la reforma de los hábitos y costumbres de la población. Existen más alusiones a los modales, las formas y las buenas maneras en este reglamento haciendo hincapié en su dimensión moral; cuestión ésta que analizaré más adelante. Tales alusiones quedan recogidas en las palabras que a continuación transcribo:

"No sólo es preciso establecer escuelas sino arreglarlas de manera que las facultades morales sean tan cultivadas como las intelectuales, ejercitándose la voluntad de los niños como se ejercita o debe ejercitarse su entendimiento. Preciso es confesar que [...] no se poseen medios de enseñar paciencia, sobriedad, valor, docilidad, etc... como se poseen los de enseñar otras materias; y sin embargo, no puede negarse que ha de haber métodos para ello como los hay para formar nuestros modales. [...] (*con la enseñanza de la urbanidad*) se les ha querido poner (*a los alumnos*) en el camino de la verdadera civilidad, que no se limita a demostraciones estudiadas y ceremonias en que no toma parte el sentimiento ni significan frecuentemente nada. Se ha querido indicar la correspondencia de las acciones exteriores con el respeto, la benevolencia y mutuos servicios que se deben los hombres unos a otros en la respectiva posición de cada uno".<sup>305</sup>

Pese a todo, ni la Ley de Instrucción Primaria de 1838 ni la posterior Ley Moyano de 1857 terminaron por dotar a la urbanidad del rango de asignatura autónoma aunque hicieron explícita su intención de que la misma constituyese un marco de

---

<sup>304</sup> Pablo Montesino citado en Benso Calvo (1997:71; nota nº 21).

referencia para la regulación de la conducta en las escuelas y un patrón que guiase el comportamiento del alumnado en el aprendizaje de otras asignaturas. No significa, pues, que no se tuviese en cuenta como contenido digno de ser aprendido a pesar de no figurar como asignatura en sí misma. Sucede que era un tipo de enseñanza transversal al resto de las disciplinas además de, como señalo, el marco conductual que regía el aprendizaje escolar. Aunque no se enseñase de un modo directo existían vías alternativas de acceso al aprendizaje de las buenas maneras. La más habitual de estas vías la constituían las cartillas de lectura.

La lectura era la actividad principal en torno a la cual se articulaba el grueso del trabajo escolar (Benso Calvo, 1997:64). A leer se aprendía a partir de diferentes cartillas que utilizaban en muchas ocasiones, como motivo temático, las buenas maneras. Al tiempo que se aprende a deletrear y a silabear se le proporcionaban al niño unos rudimentos básicos en lo concerniente a los modales.<sup>306</sup> Con todo, la presencia de la urbanidad y las buenas maneras no debe rastrearse exclusivamente atendiendo a textos y disposiciones legales. Pese a que el programa de contenidos era fijado por el Estado y aquél era teóricamente el que debía aplicarse, el programa 'real' de las escuelas, lo que en la práctica se enseñaba, dependía en gran medida de los contenidos que incluían los libros escolares utilizados en el día a día. El índice de estos libros proporciona una comprensión más ajustada de lo que se enseñaba en las escuelas (Benso Calvo, 1997:67) y muchos de estos libros incluían en sus páginas apartados dedicados a las buenas maneras. Es el caso de los libros de carácter enciclopédico que compendian saberes aptos para la infancia encontrándose entre tales saberes secciones dedicadas a las buenas maneras (Benso Calvo, 1997:67-68).

En definitiva, lo que trato de señalar es que aún no figurando la enseñanza de la urbanidad y las buenas maneras como asignatura autónoma, su presencia es constatable en la escuela como parece probar la existencia de cartillas de lectura u "obrillas enciclopédicas" que, determinando en gran medida el currículo escolar que en la práctica se aprendía en las escuelas, contemplan entre sus páginas secciones enteras dedicadas a las buenas maneras. Mas, junto a estas cartilla de lectura y compendios

---

<sup>305</sup> Citado en Guereña (1996:394-395).

<sup>306</sup> Ejemplo de esto que apunto es el Libro de Urbanidad y Cortesía para el uso de las escuelas de Antonio Cortés Moreno (1795, 5ª edición). El autor, miembro de la Real Academia de Primera Educación y Revisor de Letras, elabora un manual de uso escolar en el que se aprende a leer a partir de las buenas maneras como motivo de lectura. Prueba de ello es que en amplias partes de la cartilla, refiriéndose a cuestiones como el aseo o la compostura en la mesa, las palabras aparecen divididas en sílabas como

enciclopédicos figuran diversas publicaciones que también daban cabida a la enseñanza de las buenas maneras. Carmen Benso Calvo distingue de entre estas publicaciones cinco grandes tipos (Benso Calvo, 1997:87-95):

- Manuales de urbanidad como tales que hacen de las buenas maneras su contenido central. Se confeccionan a propósito para ello, son habitualmente escuetos y sintéticos y figuran con profusión en los listados de libros aprobados por el Estado como publicaciones aptas para su aprendizaje en la escuela.
- Pequeños compendios enciclopédicos de distintas asignaturas que contienen secciones dedicadas a las buenas maneras.
- Cartillas de lectura destinadas al silabeo y deletreo que toman frecuentemente como tema de lectura las buenas maneras desgranando consejos y preceptos que fijen el comportamiento infantil en diferentes escenarios sociales.
- Libros de Deberes o enseñanzas morales relativas al comportamiento individual y social.
- Textos de higiene y economía doméstica que aunque, en menor medida, también contemplan referencias a la deseabilidad de una conducta decorosa y pulida.

Todas estas publicaciones apelan básicamente a la misma metodología; esto es, el aprendizaje memorístico y la repetición. Aunque esta metodología podría ser complementada con llamadas a la imitación del comportamiento de personas distinguidas o del propio maestro, en términos generales se fía a la memoria y a la repetición el aprendizaje de las buenas maneras. Para ello, los contenidos pueden presentarse en forma de diálogos, de exposición de máximas, versificados, aderezados con historias y anécdotas o presentando conductas ejemplares de niños modelo para reforzar esa apuesta por la imitación como complemento de la memoria y la repetición (Benso Calvo, 1997:96-98).

El grueso de estas publicaciones aparece en el siglo XIX en consonancia con el empuje estatal a la educación y la preocupación paidológica existente. Mas muchas de ellas continuarán vigentes en pleno siglo XX; es decir, continúan reeditándose íntegramente o haciéndolo con ligeras adaptaciones o reformas. Además, de entre los aparecidos en el propio siglo XX, muchos serán los que continúen manteniendo la estructura y, lo que resulta más significativo, los contenidos que presentaban las publicaciones del siglo anterior (Benso Calvo, 1997:138). En lo substancial, la

---

signo inequívoco de su utilización como herramienta de lectura. Véase más adelante una caracterización

continuidad es evidente entre ambos siglos. Ya entrado el siglo XX, la urbanidad y las buenas maneras continúan haciendo acto de presencia en el currículo escolar en una medida similar a lo que acontecía en el siglo XIX; es decir, no tanto como materia substantiva y autónoma sino como contenido transversal a otras asignaturas (De Miguel, 1991:13).

### 3.1. Las buenas maneras más allá de la escuela

Hasta ahora he venido tratando la cuestión de la enseñanza de las buenas maneras privilegiando el ámbito de la escuela como marco explicativo. No significa esto que dejen de confeccionarse publicaciones destinadas a los adultos que puedan ser leídas al margen del mundo escolar. De hecho, tales publicaciones siguen apareciendo pero con formas y estructuras un tanto diferentes a las que poseían las de naturaleza escolar y en alguna medida, a las publicaciones tradicionales sobre buenas maneras.

Conforme avanza el siglo XX, estas publicaciones irán adquiriendo una serie de caracteres específicos hasta llegar a nuestros días, de tal modo que en la actualidad, las obras que versan sobre buenas maneras poseen un carácter acusadamente instrumental ya que se conciben, fundamentalmente, como obras de referencia y consulta (Arditi, 1999:26). Como señala Jorge Arditi, la literatura sobre buenas maneras había poseído siempre un cierto estilo narrativo partiendo de un principio general acerca de la naturaleza humana -una concepción teórica del hombre- y desarrollando posteriormente, como una suerte de narración, preceptos y recomendaciones coherentes con dicha concepción. Sin embargo, a partir del siglo XX, esa narratividad y continuidad entre concepción y preceptos se debilita y así, las obras sobre buenas maneras adoptarán un carácter más fragmentario hasta convertirse en obras de referencia que pueden consultarse puntualmente en función de las necesidades del lector. Esto es, puede acudir aleatoriamente a un capítulo concreto para consultar cuál debe ser, por ejemplo, la disposición correcta de los cubiertos en la mesa o la compostura que allí debe guardarse, siendo éste un capítulo cerrado en sí mismo que no guarda una conexión narrativa con el resto de los capítulos. Así, el lector, consultando el índice del libro, podrá acudir selectivamente a las páginas que le interesan puesto que las cuestiones que van a tratarse se hallan sistematizadas y diferenciadas las unas de las otras. En los manuales tradicionales de buenas maneras, esta lectura selectiva se torna

más complicada ya que las cuestiones no se hallan rigurosamente delimitadas y una misma cuestión puede ser expuesta entremezclada con otras de manera desigual dependiendo de la parte del libro que se considere. En las publicaciones del siglo XX, epígrafes y cuestiones se encuentran sistemáticamente demarcadas y de esta manera el lector puede moverse en el texto como le plazca, consultando aquello que le interesa sin necesidad de leer más de lo que puramente exceda de su interés. El ejemplo paradigmático de esto que aquí apunto son las enciclopedias de buenas maneras; en donde la narratividad es inexistente, la sistematización de las cuestiones, máxima, la delimitación entre temas, evidente y la posibilidad de una lectura aleatoria y selectiva, total. En nuestro país, destacan los cinco volúmenes que componen "El Arte del Saber Estar. Enciclopedia práctica de buenas maneras y protocolo" (Oviedo, Nobel, 1998).

Esta pérdida de narratividad con el consiguiente aumento de la posibilidad de lecturas selectivas se debe, según Arditi, a un cambio en el centro de referencia de las buenas maneras (Arditi, 1999:36). Apoyándose en Michel Foucault y Pierre Bourdieu, parte de una concepción del discurso que atiende no sólo a su valor referencial o representacional sino también al hecho de formar parte de una infraestructura de prácticas ordenadas. Según esto, existe una correspondencia entre el ordenamiento de la realidad y el ordenamiento del discurso. Y en el caso de las buenas maneras, la conexión se establece entre la exposición de los contenidos de las obras a ellas dedicadas y la disposición del entramado social. De acuerdo con esto, cuando existe un punto de referencia dominante en la definición y monopolización de situaciones sociales -la Corte o la aristocracia- como el comportamiento, la literatura de buenas maneras tiende a adoptar un carácter narrativo por ser éste quien mejor aprehende el orden y la consistencia impuestos por ese centro de referencia dominante (Arditi, 1999:36). Empero, cuando el punto de referencia no puede ser identificado con facilidad, el carácter narrativo se resiente. La dificultad para identificarlo se traduce en un ordenamiento social descentralizado y discontinuo que tiene su equivalencia en una literatura sobre buenas maneras de carácter fragmentario. Ya no existe un único centro de referencia dominante sino una multiplicidad de ellos. Por ello, será distinta la preceptiva que aplicar sobre la conducta dependiendo del centro de referencia en el que se encuentre la persona, ya sea en el ámbito familiar, laboral, lúdico o afectivo:

"Existe una etiqueta formal que demanda una personalidad formal, una etiqueta de los negocios que demanda una personalidad de los negocios, una etiqueta del

ocio que demanda una personalidad para el ocio, una etiqueta de viaje que demanda una personalidad para los viajes, etc. y dentro de cada una un número de personalidades tipo que se le exige adoptar a la persona en diferentes circunstancias" (Arditi, 1999:36).

Esto no implica una pérdida de coherencia sino que es ante todo una manifestación de la discontinuidad del entramado social y el afianzamiento de una sociedad marcada por la multiplicidad de centros de referencia referidos a las maneras sin que ninguno de ellos se erija en dominante frente al resto (Arditi, 1999:37). En los manuales tradicionales de buenas maneras, aquellos que se encuadran en el universo estamental, se trasluce siempre la presencia de un centro de referencia socialmente dominante -aristocracia, Corte, Iglesia- que viene a marcar la pauta en lo que a conducta se refiere. Estos manuales reflejan esa disposición de la sociedad presidida por las jerarquías, la consistencia y la estabilidad; y lo reflejan adoptando un tono narrativo continuo. Cuando ya no puede hablarse de un único centro de referencia, sino de muchos y sin ser ninguno dominante, la disposición de la sociedad se torna discontinua y fragmentada, reflejando la literatura sobre buenas maneras ese carácter fragmentario mediante la provisión de reglas de conducta específicas para cada uno de los escenarios sociales que frecuenta la persona. Esto conlleva una gradual transformación de las obras sobre buenas maneras en obras de referencia en las que selectivamente el lector consulta en función de sus necesidades e intereses.

#### 4. Descripción de las publicaciones analizadas.

Una vez efectuada esta presentación del marco general en el que se insertan las publicaciones sobre buenas maneras, paso, seguidamente, a presentar el conjunto de publicaciones que he analizado y que dan forma al código de la civilización. El orden en el que aparecen responde a criterios cronológicos, de tal modo que se va desde la obra más antigua -atendiendo al año de la edición que he consultado- a la más reciente.

*Libro de la Urbanidad y Cortesía para el uso de las escuelas* del profesor de Primeras Letras Antonio Cortés Moreno (Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, 1795, 5ª edición). El autor figura como miembro de la Real Academia de Primera educación y Revisor de Letras. A él debemos esta obrilla concebida como cartilla de lectura destinada al aprendizaje del deletreo y silabeo por parte del alumno. El motivo que se



toma para desarrollar tal aprendizaje no es otro que las buenas maneras como componente esencial del comportamiento civilizado. Sus preceptos abundan en la regulación y adecuada satisfacción de necesidades biológicas básicas (comida y eliminación de excrecias) incluyendo, además, reglas relativas a la higiene y el aseo personal. Se trata de una obra acorde al dogma católico y en consecuencia, incluye también enseñanzas relativas a los diferentes actos litúrgicos y a las distintas virtudes - caridad, castidad, templanza, paciencia, prudencia- con las que enfrentar pecados como la soberbia, la avaricia o la impureza. Esta misma obra se reedita en 1799 (Simón Palmer y Guereña, 1995:137).<sup>307</sup>

*El maestro de sus hijos ó sea la educación de la infancia. Lecciones en forma de diálogo sobre la moral, la virtud y la buena crianza* de Juan Bautista Blanchard, más conocido en España como 'Mr. Blanchard'<sup>308</sup> (Valencia, Juan Mariana y Sanz Editor, 1864, 4ª edición). En este caso, la fórmula elegida es la dialogada en la cual un padre muestra a sus hijos los criterios que han de regir la conducta y la moralidad. La obra incluye un conjunto de opúsculos morales -uno de ellos a cargo de Benjamin Franklyn-, pequeños cuentos de intención ejemplarizante y un compendio final de conocimientos teóricos generales de las más diversas disciplinas. El autor afirma que se trata de una obra sobre la 'sociedad' y las obligaciones del niño para con Dios, la familia, la patria, la propiedad, el prójimo y los animales. En ella hay además cabida para preceptos relativos a la gestión del patrimonio económico y para un compendio general de máximas de 'sabiduría'. Insiste en declarar que el ser humano es un animal cuya naturaleza es fundamentalmente social y que la base moral de cualquier acto es la reciprocidad ética, esto es, no hacer a los demás lo que a uno mismo no le gustaría que le hiciesen. La primera edición es la del año 1843, volviéndose a editar más tarde en 1846 y 1851 (Simón Palmer y Guereña, 1995:147). La obra es una traducción al castellano desde el francés original.

*Lecciones de moral, virtud y urbanidad* de José de Urcullu (Barcelona, Faustino Paluzié Impresor-Editor, 1897). Tratado escrito en forma de diálogo en el que el autor se sirve como recurso de la conversación que mantiene un padre con sus hijos tratando de instruirlos en lo moral y en lo conductual. No difiere de lo común entre este tipo de

---

<sup>307</sup> En esta obra de referencia bibliográfica no figura el año en que aparece la primera edición de esta obra.

<sup>308</sup> Será esta la denominación que emplearé cuando me refiera de ahora en adelante al autor.

publicaciones si bien incluye un novedoso apartado dedicado al consumo de tabaco. El propósito del autor es la formación de 'hombres de bien'; propósito que entiende vinculante también para los padres. Reconoce explícitamente seguir el plan de Blanchard y Lord Chesterfield en su escrito si bien efectuando las pertinentes adaptaciones a las costumbres españolas. Ayudándose de citas del Libro de los Proverbios de Salomón, enumera todos y cada uno de los elementos que deben tenerse en cuenta a lo largo de un día normal en la vida del niño. Define la urbanidad como el arte de hacerse agradable a todos según la tradicional observancia de edades y rangos sociales y confía en la imitación y en la ejemplificación como métodos didácticos. El principio fundamental de la urbanidad sería la reciprocidad ética y afirma que sin dicha urbanidad, la sociedad no sería más que un reducto de salvajes. La primera edición es del año 1826, a la que seguirían hasta 1897 veinticuatro nuevas ediciones. (1835, 1837, 1839, 1844, 1845, 1852, 1853, 1854, 1855, 1857, 1858, 1859, 1862, 1865, 1866, 1867, 1869, 1870, 1872, 1880, 1882, 1883, 1885 y 1888) (Simón Palmer y Guereña, 1995:143).

*Las obligaciones del hombre* de Juan Escoiquiz (Barcelona, Imprenta de José Inglada, 1900). Es una obra declarada de texto para las escuelas primarias. No presenta variaciones substanciales respecto a lo que es habitual entre este tipo de obras. Está escrita en forma de tratado huyendo así de la fórmula catequética, dialogada o versificada. Se recomienda sea utilizada tras el manejo y aprendizaje por parte del alumno de los libros de primeras lecturas. Metodológicamente, se sugiere al profesor que se hagan lecturas en clase en voz alta y comentarios sobre cada uno de los capítulos tratados. Se inscribe en el dogma católico reconociendo las obligaciones que debe observar el alumno ante Dios, ante sí mismo y ante sus semejantes. Se predica el imperativo de hacer el bien sin esperar retribución por ello y se conmina al alumno a ser virtuoso ejercitando su entendimiento, voluntad y memoria. La primera edición es del año 1819 dándose una larga serie de reediciones que entran sobradamente en el siglo XX: 1821, 1822, 1826, 1831, 1836, 1837, 1838, 1842, 1843, 1845, 1847, 1853, 1854, 1857, 1859, 1862, 1864, 1865, 1874, 1876, 1882, 1909, 1916, 1926 y 1939. Es, pues, una obra extraordinariamente reeditada que además disfrutaría de una amplia difusión en la red de escuelas primarias (Simón Palmer y Guereña, 1995:142; Benso Calvo, 1997:94) .

*Compendio del Manual de Urbanidad y Buenas Maneras* de Manuel Antonio Carreño (Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1910). Su autor, nacido en Venezuela en 1812 y fallecido en 1874 fue Ministro de Hacienda de su país. Estamos en este caso ante uno de los manuales de urbanidad más populares y difundidos.. Fue impreso originalmente en Caracas en 1853, y dos años más tarde ya aparecería en los listados oficiales de libros aprobados por el Estado para ejercitar la lectura en la escuela primaria (Benso Calvo, 1997:49, nota nº 6). Conocería reediciones sucesivas en 1867, 1874, 1886, 1890, 1891, 1927, 1974 y 1977. Responde al esquema prototípico de contenidos perfectamente sistematizados y secuenciados y su forma es la de un tratado en el que se desgranar paso por paso las diferentes reglas de las buenas maneras (Simón Palmer y Guereña, 1995:152,157; Benso Calvo, 1997:57). Es un texto de referencia para todos aquellos autores que se aventuraron en la confección de un manual de buenas maneras y gozó de una notable difusión en nuestro país. Carreño entiende la urbanidad como un conjunto de reglas empleado para comunicar dignidad y respeto a los demás. Estas reglas pretenden la dulcificación del carácter y la moderación de las pasiones además de ser ellas las que regulan el trato con los superiores, iguales o inferiores socialmente. Para el autor, la meta final es ser aceptado en sociedad, lograr la estimación de los demás y complacer a los cultos y a los civilizados. La sanción para quien desoiga los dictados de la urbanidad será irremisiblemente la marginación social.

*El Libro de los Deberes* de José Caballero (Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1916). Es un manuscrito -no emplea letra de imprenta- para uso de las escuelas de instrucción primaria y de adultos que, además, fue premiado con una medalla de primera clase en la Exposición Pedagógica de Madrid de 1882. Su autor fue maestro auxiliar de lectura y escritura en la escuela Normal y Central y taquígrafo del Congreso de los Diputados. Se concibe como un instrumento de lectura que al tiempo instruye al alumno en cuestiones de moralidad y urbanidad. Para ello, se confía en el método memorístico y en la bondad de lecturas repetidas a cargo del niño. Su intención es la de inculcar, desde la niñez, el amor a Dios y a sus semejantes. Distingue entre aspectos relativos a la moral individual y los deberes que tiene cada persona en relación consigo mismo, la moral social, referida a cuantos rodean a la persona y la moral religiosa, cuyo punto de mira es Dios. Así, se incluyen contenidos dedicados al cuidado del cuerpo, la dedicación al trabajo, la condena de la ociosidad, la importancia del aseo, la necesidad del culto, la santificación de las fiestas, el respeto al clero, la inviolabilidad

de la propiedad, el amor a la patria o el trato a padres, familiares y criados. A todo esto, añade modelos de documentos de uso habitual tales como cartas referidas a un nacimiento y misivas de felicitación, recomendación y defunción. En 1923 ya había alcanzado su decimoséptima edición (Benso Calvo, 1997:94).

*Nociones de Urbanidad y deberes religiosos y sociales* de José Martínez de Aguiló (Barcelona, Imprenta Elzeviriana y Librería Camí, SA, 1923, 13ª edición). Se trata de una obra declarada de texto por el Estado, es decir, una obra que tiene validez legal para ser enseñada en las escuelas de instrucción primaria. Cuenta, además, con licencia eclesiástica de impresión. Su forma responde al modelo de pregunta-respuesta encaminada, principalmente, al aprendizaje memorístico de los preceptos de buenas maneras por parte del alumno. Contiene apartados relativos al aseo, la limpieza, el trato a los padres, la actitud en la mesa, el baile, los viajes y las obligaciones que con la patria contrae cada individuo. En esta obra la urbanidad se concibe como hija de la religión, hermana de la moralidad y compañera de la virtud. Se insiste en el imperativo de la reciprocidad ética, es decir, en no hacer al prójimo lo que no deseamos para nuestra propia persona. El autor afirma que el contenido de la obra se basa en las opiniones de personas eminentes y en aquello que es común y practicado en el ámbito de la Buena Sociedad. Acompaña cada uno de los apartados con citas de personajes célebres entre los que figuran Séneca, Aristóteles, Santa Teresa, San Agustín, San Pablo o el propio Jesucristo. Incluso pueden encontrarse evidentes muestras de intertextualidad cuando el autor cita en repetidas ocasiones el manual de Carreño. Esta publicación es concebida por su autor como un código moral al que los alumnos deben sujetar su conducta, desarrollando el amor a la virtud y la aversión al vicio. Cada fallo en el comportamiento del niño ha de ser corregido mediante la lectura de los apartados relacionados con su error. La obra volvería a conocer una nueva edición en el año 1928, concretamente la decimocuarta (Simón Palmer y Guereña, 1995:175).<sup>309</sup>

*Nociones de fisiología, higiene y urbanidad* de Miguel Porcel y Riera (Palma de Mallorca, Imprenta de Guasp, 1924, 5ª edición). Utilizado como libro del alumno en el grado medio de enseñanza primaria, se abre con una explicación acerca del funcionamiento de los órganos, aparatos y sistemas del cuerpo humano. Se abordan en sencillas lecciones cuestiones como la digestión, la circulación sanguínea, la

respiración, la nutrición o la secreción para, de seguido, centrarse en la higiene que ha de observarse para con los órganos de los cinco sentidos. La obra se cierra con unas breves alusiones a normas básicas de urbanidad. Se trata de un texto relevante dada la centralidad y especificidad que confiere a la higiene como tema digno de estudio por parte de los escolares así como por la imbricación de la misma con las buenas maneras. Inicialmente, apareció publicado por primera vez en el año 1906, siendo reeditado posteriormente en 1922, 1925, 1926 y 1928 (Simón Palmer y Guereña, 1995:171,175).

*Tratado completo de Urbanidad en verso para uso de las niñas* de José Codina (Barcelona, Imprenta Elzeviriana y Librería Camí, 1925, 26ª edición). Este pequeño manual escrito en verso es confeccionado por su autor -Caballero de la Real Orden de Isabel La Católica, capellán párroco castrense y profesor de instrucción pública- a petición de diversas órdenes religiosas femeninas (Hijas de María, Madres Hermanitas Escolapias y Terciarias de Nuestra Señora del Carmen) para la educación de las alumnas a su cargo. La rima facilita la memorización de los contenidos y en esta edición se incluye un apéndice -novedad respecto a ediciones anteriores- sobre el modo de trincar los alimentos y servir la mesa. Los contenidos de los que se hace eco son los habituales, esto es, comportamiento en la mesa, saludos, visitas, trato a los padres, indumentaria... El cuerpo básico del manual es publicado por primera vez en 1838 y lleva por título "Tratado completo de Urbanidad en verso para uso de los jóvenes, ilustrado con notas sobre el modo de producirse cortésmente". Tomando como referencia este tratado, el autor va introduciendo leves modificaciones encaminadas a convertirlo en un manual de uso específico para las jóvenes féminas; insistiendo ante todo en el correcto cumplimiento de sus tareas domésticas y en el plus de virtud que se le presupone a la mujer a la hora de comportarse en sociedad. La urbanidad se concibe aquí como indicativo del grado de educación de la persona: sus enseñanzas son conformes a la moral del evangelio y abundan en la idea de la misión regeneradora de la mujer a ojos de Dios. Metodológicamente, se apuesta por la exposición de cada uno de los temas sintetizados en la parte final en forma versificada como medio de control del aprendizaje de las alumnas. Así, del manual específicamente destinado a las niñas se conocen ediciones en 1889, 1892, 1901, 1905, 1917 y 1938, habiendo sido el texto declarado obra apta para su uso en las escuelas de instrucción primaria mediante el Decreto del 18 de Enero de 1875 (Simón Palmer y Guereña, 1995:146,149).

---

<sup>309</sup> En esta obra de referencia bibliográfica no figura el año en que aparece la primera edición de esta obra.

*El amigo de los niños* del Abad Antoine Sabatier (Madrid, Librería de Perlado, Páez y Compañía, sin fecha). Inicialmente escrito en francés, fue traducido por otro de los autores que aquí ya he citado; Juan Escoiquiz. Fue publicado originalmente en el año 1795 y conoce multitud de reediciones a lo largo del siglo XIX. Entre 1820 y 1829, se cuentan tres reediciones, cuatro entre 1830 y 1839, ocho entre 1840 y 1849, seis entre 1850 y 1859, cinco entre 1860 y 1870, dos entre 1880 y 1889, una entre 1890 y 1900 apareciendo la última en 1905. En sus contenidos no difiere de lo habitual entre este tipo de publicaciones radicando su importancia y pertinencia en las sucesivas y periódicas reediciones que se produjeron en el siglo XIX. Se trata de un libro escolar de sobra conocido por su uso en las escuelas primarias como libro de texto (Simón Palmer y Guereña, 1995:137,138; Benso Calvo, 1997:63). Se destina al niño y por ello incluye entre sus páginas fábulas y ejemplos con un lenguaje sencillo y accesible. Para Sabatier, la cortesía es el factor básico que permite proyectar al exterior el mérito y la educación personal. Reivindica la huída de la afectación y la imperiosa necesidad de que la conducta del niño traduzca su virtuosidad. Es necesario actuar sobre él para corregir desde la infancia el desorden en los apetitos y las pasiones.

*Urbanidad. Reglas y Consejos para escolares* de Antonio Roig (Barcelona, Casa Provincial de Caridad, 1948). Publicación que cuenta con el visto bueno del Obispado para su publicación, en ella se efectúa una mención especial al bagaje pedagógico del autor como garantía de que su contenido resultará aprovechable para la instrucción del alumnado. Su objetivo es enseñar todo cuanto sea preciso para que el niño, bien en familia, bien en sociedad, refleje con sus acciones el alma virtuosa que se le presupone. La Urbanidad es en esta ocasión entendida como un conjunto de preceptos imprescindibles para convivir con los demás mereciendo de ellos -familia, sociedad y semejantes- el más profundo aprecio. En sus enseñanzas, para las que el autor adopta un modelo catequético, se reclama la necesaria huída de la afectación y de las etiquetas remilgadas y el aprendizaje de unas formas que den precisa cuenta del grado de educación del niño; educación que ha de conducirlo al mantenimiento de la armonía de las relaciones sociales y a su alejamiento de los condicionamientos naturales que le son propios al hombre en tanto ser vivo. La primera edición de esta obra aparecería en 1947. [Esta publicación no figura en la bibliografía de Montandon (1995)]

*Convivencia Social (Formación Familiar y Social )(2º curso)* de Carmen Werner Bolin (Madrid, Ediciones de la Sección Femenina, 1958, 7ª edición). Es una publicación encargada a su autora por la Delegación Nacional de la Sección Femenina que se ajusta y responde a los programas de enseñanza en Bachillerato así como a los estudios de Comercio. También se destina a las Escuelas de Hogar de la Sección Femenina y se entiende que es un complemento óptimo del futuro Servicio Social que realizarán las alumnas en paralelo al servicio militar que le corresponde a los varones. Se trata, por tanto de una publicación avalada legalmente por el Estado y declarada de idoneidad por éste. El objetivo de este libro es corregir el tradicional, a juicio de la autora, "salir del paso" español vivificando y tonificando cuerpos y mentes de las lectoras con estas enseñanzas relativas al hogar, un añadido virtuoso a los tradicionales contenidos de latín, matemáticas y ciencias naturales que forman parte de la instrucción de las féminas. Recuperando las voces de autores clásicos que se refirieron en sus escritos a la cortesía -Cervantes o Quevedo- se recomienda un aprendizaje comprensivo y práctico, no memorístico salvo en el caso de los ejemplos en verso incluidos en cada capítulo, un par de refranes y las citas del Evangelio. De esta misma autora son también, dentro de las ediciones de la Sección Femenina, diversas publicaciones destinadas a diferentes cursos (Simón Palmer y Guereña, 1995:178-9)

*Fundamentos (Libro 3º correspondiente al 2º ciclo de enseñanza elemental)* de autor no especificado (Madrid, Girona, Dalmau Carles, Pla, 1958). Destinado al segundo ciclo de enseñanza (8-10 años), se trata de una publicación aprobada por el Consejo Nacional de educación y desarrollado a partir de los cuestionarios de la Dirección General de Enseñanza Primaria. Viene acompañado de un libro pensado para uso específico del maestro. En el libro se declara que la orientación pedagógica es fundamentalmente 'activa' sin proporcionar más datos al respecto. Incluye contenidos de lengua, matemáticas, ciencias naturales, dibujo y educación religiosa -historia sagrada, oraciones, lecturas de la Biblia-, política -sobre Falange, definición de España, símbolos nacionales, gritos, himnos, actos heroicos de personajes gloriosos-, social -identificable con la urbanidad- e higiénica. Se concibe al uso de pequeña enciclopedia que abarca diferentes saberes básicos encaminados a la instrucción de los alumnos más pequeños dentro de la más pura ortodoxia de la escuela franquista: principios religiosos, moral católica y exaltación patriótica desde la niñez.

*Manual de Moral y Urbanidad* de José M. Valverde Butrón (Madrid, Susaeta, 1966). Se dirige fundamentalmente a niños y niñas que a partir de sus contenidos pueden afianzar sus dotes lectoras. Está dotado de ilustraciones en color en las que se representan diferentes escenas en las que el niño debe atender a las características de su conducta en función de si se encuentra en la escuela, en la calle, en casa, en la iglesia, con sus amigos o ante invitados. Se trata de ilustraciones que presentan una versión prototípica de la familia burguesa (padre, madre y descendencia) en ambientes domésticos pulcros, limpios y ordenados. Posee los habituales contenidos de carácter patriótico -respeto a los símbolos nacionales, la ley y las autoridades y culto a los héroes patrios- a los que se le suman enseñanzas relativas a la salud y cuidado del cuerpo, comportamiento en la mesa, en la alcoba, en la propia escuela -en la que el maestro es reconocido como un segundo padre- o en la cotidianeidad doméstica.

*La etiqueta hoy* de Natalie Devalls (Barcelona, Acervo, 1986). Aparece como un manual específicamente contemporáneo de buenas maneras, perfectamente sistematizado y con apartados claramente diferenciados. Cuenta con una breve introducción teórica que rápidamente deja paso al desarrollo de cuestiones tópicas como la indumentaria, las visitas, los regalos o la disposición de la mesa (Simón Palmer y Guereña, 1995:185). La autora califica de "sugerencias" cada una de sus propuestas evitando cualquier síntoma de coacción o imposición. Las buenas maneras, según Devalls, desarrollan en nosotros un sentido del decoro, de los modales y de la consideración hacia el otro sin la cual no es posible vivir en sociedad. La regla de oro es la reciprocidad -no hagas lo que no quieres que te hagan a ti- para a partir de ahí proclamar la universalidad del respeto al prójimo reconociendo la diversidad de usos que existen en función del lugar en el que se encuentre la persona. Mas ese respeto no conlleva el sacrificio de los propios intereses y derechos fundamentales. En esa consideración hacia el otro, es bazuca crucial la imagen personal como proyección externa de lo que somos.

*El Libro del Saber Estar. La urbanidad y los usos sociales* de Camilo López (Oviedo, Nobel, 1990, 4ª edición). El autor, licenciado en Derecho, cuenta para su libro con un prólogo a cargo de la Reina de España en el que se enfatiza la importancia de unas maneras adecuadas como signo de deferencia y respeto hacia los otros. Perfectamente sistematizado en sus contenidos incluye apartados novedosos en comparación con los



manuales que hasta ahora he reseñado. Se refieren cuestiones relativas al consumo de tabaco y el uso del teléfono y el coche. La primera edición aparece en Julio de 1990, reeditándose de nuevo ese mismo mes. La tercera edición es de Agosto de 1990 y la cuarta, que aquí manejo, de Octubre del mismo año. Volvería a reeditarse en 1992 (Simón Palmer y Guereña, 1995:186). Afirmando la naturaleza social del ser humano, entiende que los preceptos del 'saber estar' posibilitan la convivencia humana y la cohesión de los grupos sociales. Estos preceptos son de existencia universal y de concreción particular en función de la zona geográfica que consideremos.

##### 5. El código de la civilización: un código burgués

Una vez alcanzado ese término medio entre instrucción popular y conjura de posibilidades subversivas, es necesario que la escuela emprenda su cometido civilizador; cometido que se centra fundamentalmente en las clases populares. Son estas clases las que aún restan, desde la óptica de la burguesía, por civilizar.<sup>310</sup>

El código de la civilización es de inspiración netamente burguesa e inicialmente contrasta con la inspiración aristocrática de los códigos anteriores, sin que este contraste signifique -como mostraré más adelante- una ruptura total con los ideales que inspiraron anteriores códigos. Es la burguesía el grupo social de referencia. Ella es la encargada de configurar a) un sistema educativo que generalice la educación de acuerdo con los requisitos que se derivan del nuevo orden emergente (industrialización, modernización, capitalismo, Estado nacional); b) unos contenidos educativos acordes a ese orden y c) un modelo de conducta y gestión de la emocionalidad que, asumido por el grueso de la población, sirva para afirmar que todos los habitantes se hallan civilizados. La escuela se erige en institución civilizadora una vez que se supone que las familias de las clases populares no están en condiciones de educar a sus vástagos según el modelo pergeñado por la burguesía (Benso Calvo, 1997:38).

Las buenas maneras son para la burguesía, a diferencia de las clases populares, un instrumento de abrillantamiento y distinción, un despliegue de su dignidad como grupo social y una vía para legitimar su posición privilegiada en la jerarquía social. Si la escuela es la institución civilizadora para el pueblo, para la burguesía ésta no hará sino

---

<sup>310</sup> La civilización de los grupos populares a través de la enseñanza de la urbanidad y buenas maneras "*serán eficaces para suavizar las maneras toscas, ásperas y hasta brutales que se notan frecuentemente entre las gentes sin educación*". Pablo Montesinos, Reglamento de las Escuelas Públicas de Instrucción Primaria Elemental, 1838. Citado en Benso Calvo (1997:71; nota nº 25)

reforzar lo que el niño ya ha aprendido en casa. En su caso, es la familia quien a través de la oralidad y el ejemplo sienta las bases del futuro comportamiento y emocionalidad civilizados. El papel desempeñado por la familia como agente civilizador se vio favorecido por el hecho de que el periodo correspondiente a la instrucción primaria fuese asumido por los propios padres o profesores contratados al efecto por éstos y que accediesen a la enseñanza secundaria con compañeros de similar extracción social toda vez la educación secundaria constituía un obstáculo insalvable para los miembros de las clases populares. La educación confiere prestigio a la burguesía; es ella quien accede al nivel secundario y a la Universidad y es sobre todo en ese nivel secundario donde se refuerza y perfecciona cuanto le fue enseñado en familia en lo relativo a la conducta y la regulación de las emociones. En este sentido, cuando el código de la civilización tiene como objeto al individuo perteneciente a la burguesía, su misión ya no es tanto civilizar como abrillantar y distinguir. Esto es, el código contempla una doble misión en función del destinatario a quien se dirija; bien civilizar en el caso del pueblo; bien distinguir y abrillantar en el caso de los estratos burgueses. Ahora bien, independientemente de que se refiera a unos o a otros, se trata de un código específicamente burgués. Este carácter se manifiesta de diferentes formas:

-- El código se concibe como instrumento propiciador de una sociabilidad pacífica y ordenada que trata de encauzar la espontaneidad conductual y expresiva de los individuos de acuerdo con un modelo general de comportamiento y emocionalidad que respeta y reproduzca el orden social burgués. Paz y orden social pueden ser trastocados por las clases populares y su habitual -a ojos de la burguesía- incontinencia e impulsividad. Por lo tanto, el código mostrará el debido respeto que es necesario observar en relación con este orden en el que la preeminencia corresponde a la burguesía; esto es, el código traduce en sus preceptos la jerarquía social. La civilización de las clases populares pasa por que éstas aprendan urbanidad, es decir, el modelo de conducta y emocionalidad propio de la ciudad y de sus principales promotores, la burguesía, frente a la barbarie y carácter salvaje de los habitantes del campo. Las buenas maneras que preconiza el código tienen como última intención de la armonía y cohesión sociales, el mantenimiento del orden social, la prevención frente a posibles desórdenes sociales y el ajuste de los estratos populares a dicho orden. Parte importante de este ajuste ha de producirse respetando a la autoridad y las leyes, siendo sendos elementos

altamente significativos en un individuo civilizado.<sup>311</sup> A este respeto subyace el esfuerzo nacionalizador y centralizador a cargo del Estado en su propósito de socializar políticamente a los individuos para hacer de ellos ciudadanos aptos. Así, durante todo el siglo XIX y parte importante del XX -ostensiblemente visible durante el periodo franquista- contenidos esenciales de las buenas maneras serán enseñanzas relativas al amor a la patria y la devoción por las costumbres nacionales. Esta dimensión político-nacionalizadora de las buenas maneras será, conforme avanza el siglo XX y sobre todo tras el periodo de la dictadura franquista- desgajada de los contenidos generales de la urbanidad para configurar con frecuencia una asignatura específica -que puede denominarse 'educación cívica', 'civismo' o 'ciudadanía'- que tiene como misión proporcionar una enseñanza al alumnado acerca del marco legislativo democrático, la organización y gestión políticas e inculcar actitudes democráticas como la participación, el respeto o la tolerancia

-- El código de la civilización ya no se ampara, a diferencia de los anteriores, en una legitimación teológica de la desigualdad social. Si tras el desmantelamiento del Antiguo Régimen se reconocen progresivamente cotas de igualdad jurídica para todos los individuos independientemente de su adscripción social, al tiempo, la desigualdad social tiende a ser presentada como un hecho natural propio del simple hecho de la necesidad del ser humano de vivir junto a sus congéneres; un hecho consustancial a la sociabilidad humana. Esta naturalización de la desigualdad convierte en una circunstancia igualmente natural la posición de subordinación de las clases populares con respecto a la clase burguesa. Desde esta perspectiva, la burguesía sume el papel desempeñado antaño por la nobleza, convirtiéndose en el grupo social que ostenta mayor dignidad, altura moral, corrección conductual y como tal solicita ese reconocimiento amén de entenderse acreedora de los más altos niveles de estima y consideración sociales.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Señala Martínez Aguilo (1923:93) en sus *Nociones de Urbanidad*: "*¿Así pues, toda persona, cómo cumplirá con las autoridades y las leyes? - Toda persona cortés tendrá a las autoridades el mayor respeto y obediencia, y a las leyes prestará la más completa sumisión*".

<sup>312</sup> Afirma al respecto el Abad Sabatier en su manual *El Amigo de los Niños* (s/d:226-227): "*¿Y en orden a la obligación respecto de los hombres ha de haber diferencia? Sí, Señor, pues aunque todos los hombres son iguales por naturaleza y a todos debemos un amor fraternal y entrañable, hay con todo ciertas jerarquías que los distinguen unos de otros, según los diferentes motivos de dependencia y subordinación; por lo que de un modo tratamos a nuestros padres, reyes y magistrados, de otro a nuestros iguales, y de otro también a nuestros criados e inferiores*".

-- El código de la civilización re-elabora el antiguo innatismo nobiliario en el terreno de las buenas maneras y sustituye la centralidad del linaje por la educación. La nobleza había fundado el carácter distinguido de sus maneras en un linaje igualmente distinguido como vehículo transmisor a través de generaciones de esa brillantez en las maneras. De un modo u otro, se argüía que la sangre noble contenía en sí esa predisposición innata para unas maneras depuradas y distinguidas. Ese innatismo nobiliario mediado por el linaje es incompatible con el ideario burgués y clasista en el que los ciudadanos se construyen a partir de sus propias capacidades sin quedar, al menos teóricamente, determinados por ninguna circunstancia de antemano. La predisposición a las maneras civilizadas no reside en el linaje sino en el aprendizaje inconsciente, informal y ejemplar que recibe el individuo en el seno de la familia burguesa. Ocurre que después, estas enseñanzas informales e inconscientes son interpretadas en términos de naturalización; enseñanzas aprendidas sin esfuerzo y por tanto consustanciales al sujeto de procedencia burguesa. El sistema educativo en el que se integra, a partir de la enseñanza secundaria, no le enseñará nada básico que no haya aprendido en el ámbito familiar, a lo sumo, reforzará o pulirá lo aprendido. Así, su grado de civilización termina por presentarse a ojos de las clases populares como un grado natural. Por el contrario, las clases populares, que no encuentran en la familia ese núcleo de civilización primaria, habrán de ser instruidos al respecto en la escuela. Su aprendizaje será formal y consciente y no podrán disfrutar del marchamo de naturalidad burguesa. Además, su aprendizaje en lo relativo a las maneras deberá ser el justo para que reconozcan y respeten el modelo de vida burgués así como el orden social establecido. Civilizar las clases populares no es dotarlas más que de unos rudimentos básicos (leer, escribir y las cuatro reglas) e inculcarles un modelo de gestión conductual y emocional acorde con el ordenamiento de la sociedad. El universalismo del código de la civilización reconoce la capacidad de los seres humanos para dotarse de una conducta y una emocionalidad civilizadas, y por ello ha de hacerse extensible a las clases populares. Mas, también, el sentido de este universalismo reside en mostrar que estas clases populares aún son bárbaras o incivilizadas o salvajes puesto que no han asimilado lo que es 'humano' o 'universal', en definitiva, no han asumido el modelo civilizado.

-- El código de la civilización entiende el argumento higiénico como pilar fundamental que actúa como justificación científica, racional y valorativamente aséptica de los preceptos de buenas maneras que configuran el código. La noción de higiene adquiere

vigor en los siglos XIX y XX para referirse al conjunto de dispositivos y mecanismos tendentes al mantenimiento de la salud, tanto individual como pública (Vigarello, 1991:210-211). El avance de la industrialización y los procesos que le son parejos - urbanización, éxodo rural, hacinamiento...- plantea a partir de la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX el problema de la acumulación de miembros de las clases populares en la ciudad, sus deficientes condiciones materiales de vida y las amenazas que en términos de salubridad general supone para el conjunto urbano (Labisch, 1985:604 y Ruiz y Palacio, 1999:36-7). La higiene emerge como instrumento de apariencia neutral, objetiva y base científica que promete conjurar tales amenazas. Pero también la higiene es el instrumento empleado para integrar socialmente a estas clases populares periféricas a través de la modificación racional del comportamiento y no tanto mediante una modificación sustancial de sus condiciones de vida (Labisch, 1985:605). Esta integración de las clases populares le es de especial interés a la burguesía como adalid del proceso industrializador ya que supone el asegurarse una reserva permanente en cantidad y calidad de trabajadores (Labisch, 1985:599 y Rodríguez Ocaña y Molero Mesa, 1993:135). De ahí deriva, en gran medida, el impulso burgués a la higiene, que habrá de concretarse en las enseñanzas higiénicas que se proporcionan en el nivel de la instrucción primaria y en la justificación higiénica del comportamiento.

El ideal higiénico es enarbolado por la burguesía que lo traslada a los estratos populares como medio para lograr su integración social. Dicha integración viene acompañada de un proceso de moralización mediante la higiene; moralización que simultáneamente es garantía de orden social (Vigarello, 1991:240 y Rodríguez Ocaña y Molero Mesa, 1993:142). En el intento de civilizar a las clases populares se pretende una mudanza de sus hábitos y una corrección de sus vicios actuando sobre la dimensión física de los individuos, en donde la suciedad es indicativa de falta de dignidad personal, puerta abierta para persistir en el vicio (Vigarello, 1991:243). Como ya he apuntado, de lo que se trata es de civilizar en términos higiénicos al pueblo no tanto transformando sus condiciones materiales de vida como simplemente instruyéndolo. Se desarrolla una pedagogía de la higiene que arranca en las escuelas y tiene su continuidad en visitadores médicos, dispensarios y consultorios (Rodríguez Ocaña y Molero Mesa, 1993:141) introducidos en el tejido urbano popular. Para la burguesía, las clases populares comienzan de cero; tienen que aprenderlo todo en materia de higiene (Vigarello, 1991:244). La apuesta de la burguesía por la higiene se apoya a partir del siglo XIX en

el universo bacteriológico descubierto por Louis Pasteur, descubrimiento provisto, como señala Vigarello (1991:258), de gran fuerza emocional. El microbio es el agente invisible que provoca la enfermedad tal y como demuestra la ciencia que lo objetiva como agente patógeno mediante notas, experimentos, publicaciones, observaciones, conferencias...; esto es, se trata de un elemento objetivable y que permite desde este momento cuantificar la suciedad o la insalubridad. La higiene es legitimada científicamente como un saber valorativamente neutro. A todos compete lavarse, restregar con agua y jabón todos los pliegues del cuerpo, visibles o invisibles, porque el microbio no se percibe pero la ciencia demuestra que existe (Vigarello, 1991:259). Como apunta Labisch (1985:600), se crean las condiciones de posibilidad para el 'Homo Higienicus', que tiene la salud como objetivo y subordina su modo de vida a los principios básicos de la ciencia en general y la medicina en particular. Una vez admitida la necesidad objetiva de la limpieza, su validez científica y la necesidad de su generalización devienen en asertos indiscutibles. Mas a la justificación científica se le añade un elemento moral al relacionar la limpieza corporal con la psique individual: el aseo personal es una forma de disciplina útil para la forja de una voluntad rigurosa; es una disciplina que vigoriza moralmente y que se corresponde con el cuidado de sí que se debe cada individuo en su esfera privada. Esta ligazón entre la higiene y el fortalecimiento moral es la que van a defender los manuales de buenas maneras destinados a la civilización de las clases populares.

### 5.1. Civilización y naturaleza social del hombre

El código de buenas maneras que aquí me ocupa hace del concepto 'civilización' su piedra angular. Se trata del concepto en el nombre del cual se llama a las personas a proceder en pos de la autorregulación de su conducta y emocionalidad. Así, el vocablo 'civilización' viene a referirse a una depuración del comportamiento y la emocionalidad individuales que han de aplicarse a cualesquiera sean los ámbitos de existencia del individuo. Dicha depuración corre a cargo del propio individuo que, estableciendo una serie de coacciones sobre sí mismo, ha de conseguir ahormar tanto su conducta como sus pasiones. Más allá de logros y realizaciones artísticas, técnicas, políticas o económicas, la civilización es un modelo de gestión de conducta y emocionalidad fundamentado en el paulatino autocontrol que ha de ejercer la persona sobre sí misma.

El código de la civilización, pergeñado a través de las diferentes publicaciones que versan sobre buenas maneras, parte de un presupuesto antropológico básico: la naturaleza social del hombre. El hombre lleva inscrita en su naturaleza la inclinación a vivir con sus congéneres; inclinación que posibilita la constitución de la sociedad humana. De no ser así, nos encontraríamos ante un tipo de hombre que pugna con otros humanos a fin de conseguir satisfacer del modo más completo posible su amplio abanico de necesidades vitales. Esa inclinación a vivir con sus congéneres y la ulterior constitución de la sociedad eliminan esa pugna generalizada que conduciría al hombre a enfrentarse con sus semejantes en aras de su propia supervivencia.

La constitución de la sociedad a partir de esa natural inclinación del ser humano implica la necesidad de un código social que regule las relaciones entre los individuos, un código que a la vez se entienda como base de la cohesión de los distintos individuos y grupos sociales. Así pues, éste es el punto de partida del código de la civilización; punto de partida asumido por autores como José de Urcullu en su "Moral, virtud y Urbanidad", Mr. Blanchard en "El Maestro de sus hijos", José Martínez Aguilo en sus "Nociones de Urbanidad" o Camilo López en "El Libro del Saber Estar" (Urcullu, 1897:13; Mr. Blanchard, 1864:8; Martínez Aguilo, 1923:6; López, 1990:7).<sup>313</sup>

El código social de conducta y emocionalidad que emerge a partir de la constitución de la sociedad crea las condiciones de posibilidad para que el hombre se civilice y se aleje de un estado de barbarie en el que viviría inmerso de no ser por esa naturaleza social que le impele a vivir con sus semejantes. Y es este código, nacido de la naturaleza social del hombre y de la natural constitución de la sociedad, el que a su vez contribuye al mantenimiento, cohesión y fortalecimiento del conjunto social. Camilo López en "El Libro del Saber Estar" afirma que, en este caso, estamos ante un fenómeno universal que abarca la totalidad de grupos humanos existentes: "Lo que es consustancial a cualquier comunidad es la existencia, siempre y sin excepción, de un modelo de comportamiento social. Ni hubo ni habrá nunca una civilización carente de normas de conducta" (López, 1990:10).

---

<sup>313</sup> Camilo López, se apoya en un clásico como Aristóteles para afirmar la naturaleza social del hombre. Esta interpretación de Aristóteles no deja de ser una cuestión notablemente controvertida, tal y como muestra Hannah Arendt en La Condición Humana. Arendt sostiene que una correcta interpretación de las palabras de Aristóteles pasa por admitir que dicho pensador no habló estrictamente de una naturaleza humana intrínsecamente social sino política. Esto es, entiende que Aristóteles, con esa troca de lo político por lo social, ve como su intención inicial -argumentar en pro de la naturaleza política del ser humano- es alterada, trayendo consigo esta alteración innumerables consecuencias para el desarrollo del pensamiento occidental. Véase Arendt (2001).

El código social de comportamiento permite que el hombre viva en sociedad y le recuerda que en ese vivir depende de sus semejantes. En este contexto de interdependencia general (Carreño, 1910:20) resultará imprescindible tener presente un aserto básico: cada cual debe comportarse con el prójimo del modo en que le gustaría que se comportase el prójimo con él. Este aserto que autores como Mr. Blanchard o Martínez Aguilo identifican como la 'base moral de la sociedad' (Mr. Blanchard, 1864:10; Martínez Aguilo, 1923:6) queda perfectamente reflejado en las palabras de José de Urcullu:

"Esta pequeña sujeción, que nos hemos recíprocamente impuesto, no es como se figuran algunos [...] una simple convención, una etiqueta inútil; es una ley que la necesidad ha creado, un vástago que procede de aquel gran principio de la naturaleza: haz a otro lo que quisieras que te hagan a ti." (Urcullu, 1897:111).

Así, el código de la civilización, consciente de la dependencia mutua entre los seres humanos, fija una serie de procedimientos de conducta que redundan en el logro de una sociabilidad estable, ordenada y satisfactoria para los hombres. Y para el logro de tal sociabilidad, ¿qué se exige en nombre de la civilización a cada uno de los individuos sin excepción alguna?. Fundamentalmente, se les exige que sean capaces de autorregular su comportamiento y su emocionalidad estableciendo una serie de coacciones sobre sus apetitos, deseos y pulsiones. Al respecto, Manuel Antonio Carreño se manifiesta con total claridad en el "Compendio del Manual de Urbanidad y Buenas Maneras":

"[...] natural es convenir en que debemos emplear nuestra existencia entera en la noble tarea de dulcificar nuestro carácter y de fundar en nuestro corazón el suave imperio de la continencia, de la mansedumbre, de la paciencia, de la tolerancia y de la generosa beneficencia" (Carreño, 1910:26).

Si no fuese así; si una persona es incapaz de autorregularse y por ello no se atiene con su conducta y emociones más que a lo que le dictan sus apetitos y deseos, ignorando que con ello pone en peligro una sociabilidad ordenada y satisfactoria, esa persona sería catalogada de 'incivilizada' y merecería el reparo por parte de sus semejantes. No es casualidad que en la denuncia de actitudes 'incivilizadas' se insista en el hecho de que la persona parezca provenir de lugares aislados (desiertos, selvas, bosques...) en los que no se daría contacto alguno con otros seres humanos. Parece



lógico que así sea habida cuenta que el código de la civilización, basado en la naturaleza social del hombre, entiende como un proceso natural la aparición de un código regulador de la conducta y la emocionalidad desde el mismo momento en que los seres humanos están abocados naturalmente a vivir los unos con los otros. De su naturaleza social se deriva el código, con lo que se deduce que si una persona se ve privada de ese contacto con sus congéneres, carecerá de tal código, de una pauta para autorregularse y en consecuencia, aparecerá a los ojos de los demás como un ser incivilizado. Sirva como ejemplo de cuanto digo las palabras del Abad Sabatier cuando habla de la probable calificación que merecerá un niño que en su comportamiento muestra carencias civilizatorias:

"¡Qué niño tan mal criado! Parece que le han sacado de alguna choza o de algún desierto" (Abad Sabatier, s/d, 143).<sup>314</sup>

Un comportamiento civilizado presupone una regulación conductual y emocional en los hombres que, con todo, no tiene por qué traducirse exactamente en el mismo tipo de comportamiento para todos los seres humanos. Los autores que con sus publicaciones dan contenido al código de la civilización son conscientes de la variabilidad de conductas y modos de expresión de emociones según la zona geográfica que se considere. El poseedor de un comportamiento civilizado ha de tener en cuenta esta variabilidad geográfica de los hábitos para no calificar de 'incivilizadas' determinadas actitudes y conductas sostenidas por otros hombres. José de Urcullu se hace eco de esta variabilidad y apunta que, mientras en España está pésimamente considerado ofrecer a una persona del vaso del que previamente se ha bebido, en algunos cantones holandeses este mismo acto se considera un gesto de camaradería del dueño de la casa para con sus invitados (Urcullu, 1897:113). En definitiva, de lo que se trata es de contemplar un margen de flexibilidad antes de tildar de incivilizada una determinada conducta atendiendo, en este caso, más a la intención que a los modos. José de Urcullu de nuevo proporciona un vívido ejemplo de este proceder:

"Un indio que desea dar a entender a su huésped que le cuenta ya en el número de sus amigos, le presenta la pipa, después de haber fumado él y otros varios de

---

<sup>314</sup> José Codina en una de sus rimas también hace alusión al estado de barbarie en el que vivirían los hombres de no contar con un elemento como la civilización; ese estado incivilizado del ser humano cuando no mantiene contacto con sus semejantes: "*En el estado salvaje/ sumido el hombre yaciera/ todavía, si no fuera por la civilización/ esta antorcha manejando/ los maestros de la infancia/ disipan nuestra ignorancia/ e ilustran nuestra razón*". Codina (1925:13-14).

ella. Un europeo delicado rehusaría llevar a la boca una pipa que había pasado por los labios sucios de una porción de salvajes; pero ¿no vale más hacer un esfuerzo para vencer una pequeña repugnancia, que afligir a un hombre de bien que me dice a su modo: 'yo soy amigo tuyo'?" (Urcullu, 1897:113).

El trasfondo de estas palabras deja entrever una de las cuestiones más controvertidas que se ciernen sobre el concepto de civilización. Tradicionalmente, los detractores del vocablo han visto en él un argumento usualmente empleado para teorizar a favor de la superioridad cualitativa de unas comunidades o personas sobre otras. Esto es, el civilizado es superior cualitativamente al que es considerado 'incivilizado'. Sin embargo, las publicaciones que aquí manejo no efectúan declaraciones explícitas en este sentido; es decir, parece tratarse de una cuestión que no merece espacio y tratamiento. Únicamente una publicación más próxima temporalmente a nosotros, "El Libro del Saber Estar" de Camilo López, alude a esta cuestión. El autor advierte que es un sinsentido hablar de comportamientos o hábitos más o menos civilizados si con ello lo que se pretende es afirmar la superioridad cualitativa de unos hombres sobre otros. Como mucho, cuando el vocablo 'civilización' designa logros y avances tecnológicos sí que puede hablarse de que el desarrollo técnico-tecnológico sitúa a unas comunidades humanas al frente de otras. López insiste en que las prescripciones que ofrece en su obra no tienen la intención de situar a unas personas cualitativamente por encima de otras sino ofrecer tan solo un modelo de actuación y conducta no vinculante ni impositivo (López, 1990:11-12): "Nada de lo que digamos aquí pretende constituir un dogma ni alcanzar validez universal. Tal intento sería además una osadía, una pretensión vana" (López, 1990:17).

En síntesis, por tanto, el código de la civilización parte del axioma de la naturaleza social del hombre, de la natural inclinación del ser humano a vivir junto a sus congéneres. Esta convivencia y dependencia mutua está mediada por la presencia de dicho código, cuya observancia garantiza una sociabilidad ordenada y satisfactoria entre los hombres. Lo que solicita el código de los individuos es la autorregulación de sus conductas y sus emociones; que sean capaces de autocontenerse y autocoaccionarse a fin de no quedar a merced de cambiantes e imprevistos apetitos.

## 5.2. Los argumentos de la civilización

Los argumentos empleados por el código de la civilización a la hora de justificar el porqué de cada uno de sus preceptos son de variado cuño. Existen argumentos higiénicos, históricos, de sentido común y morales. A diferencia de los códigos anteriores, son los argumentos higiénicos los que resultan más novedosos, razón por la cual he optado por dedicarles una sección específica. Lo que sí se constata dentro del código es la presencia de una variedad de argumentos frente a la omnipresencia del argumento social de códigos precedentes; argumento que pierde progresivamente peso como consecuencia de la inserción de las buenas maneras en un universo social igualitario.

A partir de estos argumentos, las diferentes publicaciones desglosan las conductas prácticas que los lectores deben desarrollar si bien este desglose ya no se produce, como sucedía anteriormente, acompañado de puntualizaciones acerca del carácter o los rasgos de personalidad de quien asume dichas conductas o las rechaza. Cada vez más, estas publicaciones van dejando de lado tales puntualizaciones o caracterizaciones psicológicas de las personas refinadas y con buenas maneras o de las toscas y de maneras groseras. Este dejar de lado paulatino desemboca en los manuales actuales de urbanidad o etiqueta donde este tipo de caracterizaciones ha desaparecido. Los manuales actuales, como señala Helena Béjar, son de apariencia neutra, centrándose en la enumeración de determinadas pautas de conducta, por ejemplo, en la mesa, en las conversaciones telefónicas, en las visitas a los enfermos o en las bodas, sin profundizar en los caracteres psíquicos de las personas que deciden asumir tales comportamientos.<sup>315</sup> Al igual que se afianza la apariencia neutra de las publicaciones, los argumentos que en ellas se emplean van a adquirir también un formato progresivamente neutro, no valorativo y desprovisto de juicios de valor. De esta manera se alcanza en la actualidad una descripción presuntamente objetiva de las normas de buena conducta apoyadas en argumentos teóricamente asépticos que reenvían a la historia y a la sedimentación de las costumbres a lo largo de los siglos (argumento histórico), a la simple y universal facultad de raciocinio humano (argumento de sentido común) o a la necesaria e indiscutible concordia que ha de presidir las relaciones

---

<sup>315</sup> Béjar (1993a:148) señala literalmente: "[...] *los manuales de etiqueta actuales carecen tanto de la frescura de los del código de la civilidad como de la penetración psicológica de los de la prudencia*".

humanas (argumento moral). Trataré a continuación cada uno de estos argumentos por separado para concentrarme posteriormente en el denominado argumento higiénico.

#### 5.2.1. La historia, el sentido común y la moral como argumentos

*El argumento histórico* reposa fundamentalmente en la convicción de que existe un sedimento de costumbres y hábitos que conformándose a través de los siglos llegan hasta nuestros días. Costumbres y hábitos actuales se desarrollan en coherencia con hábitos y costumbres pretéritos siendo este pasado donde pueden hallarse las claves para comprender la lógica de los comportamientos contemporáneos. El hecho de que exista esa continuidad entre el pasado y el presente muestra por un lado que, la pervivencia de ciertos hábitos y costumbres que logran mantenerse son en cierto modo una prueba inequívoca de que resultan útiles para cualquier ser humano en todo tiempo y circunstancia y, por otro, que dicha pervivencia demuestra que tales hábitos y costumbres han posibilitado ciertos aspectos de la vida común entre los hombres y favorecido la cohesión entre ellos.<sup>316</sup> El argumento histórico se apoya en la validez que confiere a un hábito, comportamiento o costumbre su pervivencia en el tiempo. De algún modo, tal pervivencia viene a ser sinónimo de utilidad, que mantenida a través del tiempo, se torna en utilidad objetiva cuasi-incuestionable. Lo que pervive a través del tiempo y le fue útil a otros hombres, puede ser también relevante para los hombres actuales. Que no se haya prescindido de hábitos, costumbres, prescripciones y recomendaciones con el devenir de los siglos viene a confirmar su atemporalidad, su validez y su objetividad. Camilo López en "El Libro del Saber Estar" ofrece una serie de recomendaciones en torno a las buenas maneras amparándose en dicho argumento histórico.

Los trajes de hombre y mujer deben abotonarse de diferente manera. Las mujeres se abotonan de derecha a izquierda y los hombres en el sentido contrario. En el caso de las mujeres, esta manera de abotonarse procede de tiempos inmemoriales, cuando el niño se coloca en el brazo izquierdo con la idea de amamantarlo, mientras que la mano derecha queda para abrir el corpiño y alimentar así a la criatura. En el caso del hombre, el proceder en el abotonamiento viene del tiempo en el que el varón agarraba con la mano derecha la espada que estaba colgada en el lado izquierdo (López, 1990:36). El uso del smoking se retrotrae al siglo XIX cuando los hombres jamás han

de fumar delante de mujeres por consideración hacia ellas y retirados a una sala dan cuenta del tabaco enfundados en un traje confeccionado expresamente para tal menester (López, 1990:44). El simple apretón de manos que sirve como saludo entre varones en Occidente es un vestigio del primigenio hábito de mostrar al otro con tal apretón que no se tiene o va a usarse una espada (López, 1990:52).

*El argumento de sentido común* se apoya en una suerte de intuición o conocimiento de determinadas reglas de conducta depurada que tiene en sí cualquier persona. No se trata de reglas extraordinariamente complejas sino que habitualmente, lo que se justifica mediante el sentido común son preceptos básicos referidos al comportamiento cotidiano que se espera que cualquier persona llegue a cumplir. Y se espera esto ya que, con esa llamada al sentido común, se recurre a una serie de reglas y conocimientos tenidos por habituales que posibilitan una relación satisfactoria con la realidad -en este caso, la realidad del trato social y las buenas maneras- y que son previos a cualquier acto de cuestionamiento crítico. Así, cuando las buenas maneras son justificadas mediante el recurso al sentido común, aparecen como maneras incuestionables, obvias y al margen de cualquier revisión crítica. De este modo, si la persona desconoce la forma correcta de comportarse en una ocasión concreta, si desconoce reglas específicas de cortesía, debe ampararse en el sentido común. De acuerdo con Camilo López, son reglas de sentido común no soplar la comida caliente, masticar con la boca cerrada, no mojar pan en la salsa de las comidas, no jugar con los cubiertos, no hacer bolitas con el pan o cortar los alimentos a medida que se van comiendo (López, 1990:106). El sentido común explica también la única excepción a la consabida regla de ceder el varón el paso a una mujer ante una puerta o un paso estrecho. Esta excepción aparece cuando se trata de acceder a un ascensor: "En este caso será el hombre quien se adelante a cruzar la puerta, haciéndolo la mujer a continuación. La inversión en el orden de acceso se justifica razonando que el varón debe 'explorar' el lugar, protegiendo así a la dama de los posibles peligros que le puedan acechar en el interior" (López, 1990:140).

*El argumento moral del respeto al prójimo* recuerda de algún modo al tradicional argumento social esgrimido los códigos anteriores para justificar unas maneras determinadas. Sin embargo, es preciso realizar algunas salvedades y matizar esa semejanza. El argumento social que habla del respeto al otro en los códigos estamentales de buenas maneras fija siempre la observancia de tal respeto en el grado de

---

<sup>316</sup> Para una interpretación convergente Cfr. Béjar (1993a:142).

honor que posee cada persona en función de la posición que ocupa en la jerarquía social. Es, por tanto, también un respeto implícito a la desigualdad social que consagra el régimen estamental adjudicando diferentes grados de honorabilidad a los distintos estamentos. Sucede que cuando el Antiguo Régimen se desmantela y queda atrás el universo social desigualitario que le es propio, ese respeto debido al prójimo ya no se identifica fácilmente con la posición social que éste ocupe. A partir de este momento, el respeto se muestra ante cualquier persona independientemente de su adscripción social en tanto individuo portador de una especificidad, de un carácter propio y de unos derechos que le convierten, como tal, en una entidad digna de ser respetada. En general, toda persona merece respeto; el mismo respeto más allá de su posición social y lo merece en tanto es un ser humano igual al resto de sus congéneres. Esa igualdad se traduce en disposiciones legales pero también arraiga en la conciencia de las personas hasta convertirse en un esquema mental progresivamente asumido por todos. La persona, pues, merece respeto y es este aserto el que recoge el código de la civilización para convertirlo en un argumento que justifique el porqué de las buenas maneras. En este sentido se manifiesta el "Tesoro de las Escuelas" de Saturnino Calleja Fernández, obra de instrucción escolar de finales del siglo XIX, escrita a imitación del popular "Juanito" de Luigi Parravicini y que sirviera como manual aleccionador para la infancia basándose en el comportamiento de un niño ejemplar (Juanito):

"La Naturaleza, que es tanto decir Dios mismo, nos dio a todos los mismos derechos y nos impuso los mismos deberes; las jerarquías y diferencias han sido establecidas por la sociedad. Pero una sociedad equitativa y justa recompensa con las ventajas y derechos que concede las desventajas y deberes que impone".<sup>317</sup>

En estas palabras se apuesta ya por una concepción de la sociedad que, aunque con su propia dinámica genere diferencias sociales entre las personas, también es capaz

---

<sup>317</sup> Calleja Fernández, Tesoro de las Escuelas; citado en Benso Calvo (1997:140). Aunque Benso Calvo no indique la fecha de publicación de la obra que cito, puede suponerse que fue publicada a finales del siglo XIX por las siguientes razones: a) Saturnino Calleja figura en la bibliografía de Simón Palmer y Guereña [Cfr. Simón Palmer y Guereña (1995:165)] con una obra titulada "Reglas esenciales de Urbanidad y Buena Crianza para niños" publicada en 1886 y reeditada en 1890. Su contenido es afín al "Tesoro de las Escuelas" que cito y esa afinidad temática me lleva a pensar que no pudieron estar excesivamente alejadas en el tiempo una obra de la otra; b) "Juanito" de Luigi Parravicini, obra en la que se inspira Calleja para componer su "Tesoro de las escuelas" fue publicada por la propia editorial Calleja en el año 1890 [Cfr. Simón Palmer y Guereña (1995:166)], dato que me hace suponer que tampoco podrían haber estado muy distanciadas temporalmente ambas obras al ser una fuente de inspiración inmediata y declarada para la obra (El subtítulo de "Tesoro de las Escuelas" es "obra escrita a imitación de la italiana Juanito escrita por Parravicini).

de compensarla con los derechos y ventajas que ofrece; también es capaz de corregir esas diferencias en pos de una mayor igualdad. Así, cuando avanza la igualdad, la persona se convierte para el otro en un 'semejante' al que sin excusas hay que respetar. José de Urcullu en su "Moral, Virtud y Urbanidad" se pronuncia sin ambages al respecto:

"Bien mirado, ni importa mucho que yo me quite o no el sombrero, que yo me sienta derecho o torcido, que yo trate de usted o de tú, pero todas esas cosas son otras tantas señales del respeto que tengo a mis semejantes, y aun observo que les agradan".<sup>318</sup>

Ahora bien, existe espacio para introducir matices en torno a esta teoría y práctica del respeto. Camilo López en "El Libro del saber Estar", al referirse a las presentaciones entre personas con motivo de cualquier acto social, alude a la preferencia que en tales presentaciones debe otorgársele a quien es "digno de mayor respeto" (López, 1990:56). Ser digno de mayor respeto no supone aquí un trato substancialmente distinto al que deba dispensarse a otras personas sino una consideración prioritaria y preferente para quien por motivos profesionales, etarios, familiares o protocolarios se entiende merezca esa prioridad y preferencia. Es decir, se trata de una prioridad o preferencia formales que no substanciales. Como digo, en el caso de las presentaciones, el orden que debe seguirse es a) los hombres han de ser presentados a las mujeres; b) entre dos personas del mismo sexo, es el más joven quien se presenta al de mayor edad y c) "en caso de existir algún tipo de jerarquía social o profesional, el inferior es presentado al superior" (López, 1990:55). López entiende, de cualquier modo, que esto último no es más que una regla de "aplicación universal" (López, 1990:56) que puede ser complementada gracias al sentido común. En caso de que se presente a un "anciano profesor" y a una "joven señorita" será la edad quien se imponga al sexo y así, "la dama será presentada al caballero" (López, 1990:56). Como puede observarse en este caso, se pergeña una 'geometría de las presentaciones' en donde la prioridad y la preferencia dependen de diversos criterios.

Dentro del código de la civilización, el argumento del respeto al semejante también posee connotaciones morales. Este respeto, apoyado en la configuración progresiva de un universo social igualitario, se basa en una consigna ética de sencilla asimilación y comprensión repetida por todos los autores que dan forma a este código:

---

<sup>318</sup> José de Urcullu; Moral, Virtud y Urbanidad; citado en Benso Calvo (1997:110).

"no hacer ni decir a los demás nada que no quieras que te hagan o digan a ti", apunta Camilo López en "El Libro del Saber Estar" (López, 1990:18); "no hacer lo que no quisieras que te hiciesen y hacer lo que quisieras que hiciesen contigo", señala Mr. Blanchard en "El Maestro de sus Hijos" (Mr. Blanchard, 1864:10) o "haz lo que quisieras que te hagan a ti" de José de Urcullu en "Moral, Virtud y Urbanidad" (Urcullu, 1897:111) son muestras de esta reciprocidad moral que preconiza el código. Tal consigna ética constituye el núcleo moral del código de la civilización. No obstante, en las publicaciones más actuales, los contenidos de carácter moral se reducen a poco más que a esa apuesta por la reciprocidad ética mientras que en las publicaciones anteriores, las consignas de índole moral son significativamente más amplias. Entre éstos últimos, los argumentos morales siguen insistiendo en la ligazón que ha de existir entre la exterioridad -representada por una conducta civilizada y decorosa- y la interioridad -el correcto ordenamiento moral de la persona- de cada cual a fin de que un comportamiento civilizado no derive en mera hipocresía cuando no es acompañada de un ordenamiento moral adecuado. Esta ligazón, ya advertida en los códigos anteriores y puesta en entredicho por el código de la prudencia, va a mantenerse en las publicaciones del primer tercio de siglo XX para acabar difuminándose a finales de la misma centuria. Las publicaciones más próximas a nosotros apenas mencionan ya esa ligazón y se remiten, en términos morales, a afirmar esa reciprocidad ética a la que me refería anteriormente. Sin embargo, las publicaciones de finales del siglo XIX y comienzos del XX ahondan en esa ligazón: Manuel Antonio Carreño así lo hace notar, al igual que Martínez Aguilo, José Codina o Mr. Blanchard (Carreño, 1910:29; Martínez Aguilo, 1923:5-6; Codina, 1925:3,8; Mr. Blanchard, 1864:12). Ahora bien, esa ligazón ha de ser equilibrada de tal modo que la virtuosidad moral de la persona resulta incompleta si ésta no se manifiesta públicamente de un modo adecuado y viceversa. Muestras de este equilibrio las encontramos en las palabras del Padre Vicente Gambón o de Mr. Blanchard. El Padre Vicente Gambón advierte de la oquedad e hipocresía de unos modales que carezcan del adecuado correlato moral. En su "Manual de Urbanidad Cristiana" -que en 1898 iba ya por su cuarta edición y que vería reediciones en 1903, 1917, 1921, 1929, 1943, 1947, 1953, 1957 y 1962- afirma:

"Los modales más corteses, la finura más atildada, son una simple máscara de hipocresía, que desaparece en cualquier ocasión imprevista y repentina, cuando



no se hallan cimentados en la virtud, y no les presta savia y vida una conciencia ajustada a los deberes que ella impone".<sup>319</sup>

De forma análoga, Mr. Blanchard se refiere a aquella persona que aún siendo moralmente intachable, carece de una correcta presentación de su interioridad vía conducta depurada y cortés:

"Supongamos hijos míos, un hombre que cumple con exactitud los deberes de la moral y de la virtud [...] Pero le falta la buena crianza porque carece de aquellos modales atentos que hacen amable a la virtud. Un hombre semejante es como un diamante sin pulir: me da pena verle hacer sin gracia cosas muy loables; duélome de oír que se presenta en una concurrencia sin saludar: que se apodera, sin más examen, del primer lugar que encuentra vacío: por su desaseo escita náuseas, viniendo a suceder que, a juzgar por las apariencias, no respeta a los hombres el mismo que está pronto a morir por ellos" (Mr. Blanchard, 1864:12).

En definitiva, el código de la civilización también incluye en sí mismo un argumento justificador de las buenas maneras basado en la reciprocidad ética en el trato. A partir de ahí, las consignas morales complementarias se desvanecen en publicaciones temporalmente próximas a nuestros días (López) mientras figuran con claridad en publicaciones anteriores (Carreño, Mr. Blanchard, Martínez Aguilo o Codina). Sobre esa des-moralización de los códigos de buenas maneras hablaré con más detenimiento en el siguiente capítulo.

#### 5.2.2. El argumento higiénico.

El comportamiento y la emocionalidad de la civilización presuponen el desarrollo de un patrón de conducta y autorregulación personal en los que la noción de 'higiene' desempeña un papel fundamental. A lo largo de los siglos XIX y XX, las buenas maneras aparecerán indisolublemente ligadas al concepto de higiene entendido como protección y mejora de la salud del individuo y del grupo. El objeto de la higiene lo constituirán las condiciones globales de vida que afectan a la vida humana -el suelo, el aire, la luz, el agua, la nutrición, el cuidado corporal o las infecciones (Alonso Marañón, 1987:24) - siendo este mismo concepto el que se emplee para justificar la pertinencia de ciertas conductas y la improcedencia de otras muchas. Y es que, a mi

---

<sup>319</sup> Padre Vicente Gambón, Manual de Urbanidad Cristiana; citado en Benso Calvo (1997:111).

juicio, uno de los rasgos característicos fundamentales del código de la civilización es la utilización de un argumento higiénico para legitimar cada una de las coacciones que sobre la conducta y la emocionalidad operan en nombre de la civilización.

Del mismo modo que sucedía con la urbanidad, la higiene y su enseñanza aparecen en la legislación como uno de los contenidos que ha de formar parte del currículo escolar. La primera vez que aparece con el estatuto de asignatura independiente -con la denominación 'Fisiología e Higiene'- se le asigna el carácter de materia obligatoria en las escuelas primarias de todos los grados, tal y como queda fijado en el Real Decreto del 26 de Octubre de 1901 (Alonso Marañón, 1987:25). Sin embargo, antes de que sucediera esto, la higiene ya había hecho acto de aparición en anteriores disposiciones legales. El Reglamento General de Instrucción Pública del 29 de Junio de 1821 se refería a la asignatura 'Fisiología e Higiene' como disciplina preceptiva para las escuelas especiales, aquellas que ofrecían enseñanzas prácticas para la vida civil como medicina, farmacia o cirugía (Alonso Marañón, 1987:26). Otro Reglamento, el de Escuelas Públicas de Instrucción Primaria Elemental del 26 de Noviembre de 1838, hace alusión a la higiene como elemento fundamental de instrucción y educación de los alumnos insistiendo a los profesores para que presten atención al aseo del alumno además de favorecerlo (Alonso Marañón, 1987:26). Sirva también como ejemplo de esta presencia de la higiene en las disposiciones legales la Ley de Instrucción Pública del 9 de Septiembre de 1857; la denominada 'Ley Moyano'. En ella se recomienda que en los estudios de primera enseñanza se proporcionen al alumnado nociones básicas de higiene y en el caso de las niñas, higiene aplicada directamente al ámbito doméstico (Alonso Marañón, 1987:27). A todo esto es preciso añadir que a partir de 1879 es cuando se incrementa notablemente el número de obras declaradas legalmente de texto para su uso escolar. Únicamente esta declaración habilitaba a una obra para que pudiera ser utilizada por los maestros en sus clases (Alonso Marañón, 1987:30).<sup>320</sup> En conclusión, hasta 1901 no queda la higiene obligatoriamente estipulada como materia de enseñanza. Aunque en la enseñanza secundaria podía estudiarse a partir del Decreto-Ley de Octubre de 1868 (Alonso Marañón, 1987:36), hasta el comienzo del siglo XX se fía básicamente la enseñanza de

---

<sup>320</sup> En el Apéndice I de Alonso Marañón (1987) puede encontrarse un amplio listado de libros de texto aprobados para la enseñanza de la higiene en las escuelas.

la higiene a la ejemplaridad de los actos del maestro, a sus recomendaciones y a la vigilancia que ejerce sobre sus alumnos.

La presencia de la higiene en las disposiciones y textos legales no es más que una de las posibles manifestaciones de su centralidad en la vida social del siglo XIX, centralidad que no desaparece en el siglo XX. Esta centralidad se desarrolla al amparo de la denominada 'revolución médica' (Sendrail, 1983:394). Dicha revolución, que constituye el marco en el que se activa la preocupación por la higiene, se produce a raíz de los avances en el conocimiento bacteriológico liderados por Louis Pasteur (1822-1895) y Robert Koch (1843-1910). Así, el microbio se convierte en el nuevo agente patógeno, invisible a los ojos humanos y vector de contagio de posibles enfermedades. La higiene es, en gran medida, un instrumento de lucha continua contra ese enemigo invisible y una actitud preventiva ante el peligro sobrevenido de contagio (Sendrail, 1983:395). La medicina hace oír su voz autorizada, dotada de legitimidad científica, al respecto de conductas y hábitos medicalizándose, en general, e higienizándose, en particular, más y más aspectos de la vida de las personas (Sendrail, 1983:421). Esto comporta una disminución del umbral de sensibilidad ante la enfermedad, con lo cual siempre se es susceptible de enfermar ante la acción de los bacilos.<sup>321</sup> Se desarrolla la medicina preventiva, dentro de la cual se inserta la preceptiva higiénica.

Una vez trazada esta panorámica general acerca de la presencia social de la higiene es el momento de observar de qué modo es utilizada como argumento legitimador en el ámbito de las buenas maneras. En lo que concierne a su presencia en las publicaciones sobre buenas maneras, ésta podría calificarse de abrumadora. El radio de acción de la higiene se extiende al cuidado corporal, las comidas y la satisfacción de las necesidades fisiológicas, si bien pueden encontrarse también en los textos preceptos relativos a la higiene en el dormir, en el lenguaje, en la atención de lo doméstico o en el estudio. Veamos a continuación con mayor detenimiento cada uno de estos aspectos.

La higiene se define como el arte de observar la salud evitando enfermedades (Porcel y Riera, 1924:11). Para ello, lo primero que ha de tenerse en cuenta es el aseo corporal, entendido cada vez más como actividad que abarca la totalidad de la

---

<sup>321</sup> Señala Sendrail (1983:422) cómo "[...] se introduce en la historia cultural de los males la idea de que todos podemos estar enfermos aunque nos creamos en buena salud [...] He aquí que se puede ser portados constante de enfermedades eventuales".

dimensión física de la persona y como protección frente a dolencias y daños sobre la salud.<sup>322</sup> Así se señala explícitamente en "El Maestro de sus Hijos" de Mr. Blanchard:

"Si supiéramos el sin número de enfermedades internas y externas que la falta de aseo nos ocasiona, cuidaríamos mucho más de una cosa que interesa tanto a nuestra salud. Mas como los malos efectos de la falta de aseo son poco aparentes, y no tan ejecutivos que produzcan inmediatamente todo su estrago en la vigorosa juventud, cuando una experiencia funesta los hace conocer a la edad de la reflexión, lo más que se puede lograr es contener en parte el progreso de los males y dolencias producidos por el descuido" (Mr. Blanchard, 1864:69).

Por tanto, el aseo general ha de comenzar nada más abandonar la cama y siempre completarlo antes del desayuno. Es preciso lavarse la cara, los ojos, los oídos, el cuello; adecentarse el cabello y limpiarse la boca haciendo gárgaras (Carreño, 1910:36; Escoiquiz, 1900:76; Martínez Aguilo, 1923:23).<sup>323</sup> En general, se recomienda atender a aquellas partes del cuerpo que no sólo pudieran ser contempladas por los demás sino también a aquellas que aún no siendo tan visibles pueden generar mal olor. Es el caso de los pies y las axilas, lugares de sudoración extra. El sudor proporciona flexibilidad a la piel y pese a ser una secreción necesaria para el organismo no por ello han de dejar de corregirse los olores que pudieran generar.<sup>324</sup> En esta misma línea, también se recomienda la muda de la ropa interior (Porcel y Riera, 1924:16). Las uñas no deben morderse pues los dedos se impregnan de la humedad de la boca. Además, a la boca únicamente debe llevarse aquello que sirve para comer (Carreño, 1910:37; Escoiquiz, 1900:89-90). El peligro añadido de "roerse las uñas" es que pone en contacto la suciedad que en ellas se acumula con la propia boca, campo abonado para contraer enfermedades (Martínez Aguilo, 1923:24).<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> La limpieza ya no es como antaño una operación reservada únicamente a las partes visibles del cuerpo. El hecho de que la higiene tenga en consideración la totalidad de la dimensión física de la persona hace que tal operación se amplíe hasta las zonas no visibles; operación en la que resulta inexcusable la utilización de agua y jabones. Melchor Herrero en su Curso abreviado de Higiene Doméstica, economía, puericultura y educación (Madrid, 1911) afirma: "*El agua en la limpieza del cuerpo es también de suma utilidad y se usa no sólo en lavados o lociones y baños parciales, sino también en baños generales..., todo muy completo para la limpieza*". Citado en Díaz Plaja (1974:566). Con todo, el baño general en su modalidad de ducha diaria sólo se institucionalizaría a partir de 1960. Cfr. De Miguel (1991:133).

<sup>323</sup> La limpieza de los dientes ha de efectuarse con dentífrico -confeccionado a partir de la mezcla de carbón vegetal pulverizado y polvos de quina- aplicado bien sobre el dedo, bien sobre un pequeño cepillo. Se desaconseja el uso de mondadientes o alfileres de boca para este menester. Cfr. Martínez Aguilo (1923:25).

<sup>324</sup> Según Martínez Aguilo (1923:23), los pies deben lavarse como mínimo una vez por semana.

<sup>325</sup> Las uñas han de cortarse con tijeras y nunca con los dientes de tal modo que queden justo al nivel de la carne. Cfr. Porcel y Riera (1924:21) y Cortés Moreno (1795:58).

Tres son los argumentos básicos que se esgrimen para justificar la necesidad del aseo: el ya apuntado de que la higiene corporal previene al cuerpo frente a la enfermedad, el respeto que debemos a los demás y el respeto que se debe el individuo a sí mismo. José de Urcullu en su "Moral, Virtud y Urbanidad" se refiere con sus palabras a los dos primeros:

"Los que nunca se lavan los ojos acaban por enfermar de la vista; los que no se limpian jamás la boca, despiden aliento pestífero, insoportable y además de esto ven pudrirse los dientes, que se les caen antes de ser viejos, después de haber sufrido agudos dolores. Sed limpios aunque sea sólo por el respeto que debéis a las gentes con quienes tenéis que tratar" (Urcullu, 1897:119).

El aseo corporal como muestra de respeto hacia los demás abunda en el tradicional empleo de argumentos sociales como justificación para el desarrollo de una determinada conducta. En este terreno, la novedad es poca si se tiene en cuenta que se trata del argumento fundamental en los códigos anteriores, siempre ligado a su vez a la observancia de rangos y dignidades sociales diferenciados. Pese a todo, la necesidad de tal observancia ya no figura con la profusión de antaño como justificación de las coacciones sobre el comportamiento. El respeto a los demás ya no es tanto comportarse con cada cual en función de su rango social y la honorabilidad que se le presupone como no despertar en ellos sensaciones de asco, desagrado, repugnancia o asco; sensaciones que se alimentan en parte de la vulneración de determinadas normas higiénicas que la persona debe cumplir. La lógica de la higiene guarda mayor afinidad con un universo social igualitario en tanto enfermedades y bacilos no entienden de rangos sociales diferenciados ya que cualquier persona es inicialmente susceptible de ser alcanzada por ellos. Por eso mismo, todos los individuos habrán de cumplir por igual con la preceptiva higiénica. La higiene es generalista e igualitaria y en consecuencia parte importante del asco o repugnancia que una conducta pueda provocar entre los individuos pasará porque esa conducta haya infringido las normas higiénicas. En definitiva, el respeto comienza a llenarse de contenido higiénico; de una higiene que posibilita que las personas no despierten sensaciones de asco o repugnancia en sus congéneres; sensaciones que cuando son provocadas tienden a equipararse a una falta de respeto:

"Puede suceder que un hombre que nunca se lava las manos y la cara y que va siempre lleno de jirones sea un dechado de todas las virtudes, pero la verdad es

que sentimos contra él cierta prevención que sólo desaparece cuando se le conoce a fondo; siendo de notar que, aun después de conocidas sus buenas prendas, todavía estemos persuadidos de que sería más apreciado desde luego si se presentara de una manera que demostrase más respeto hacia sus semejantes" (Caballero, 1916:25).

De esta manera, el aseo para con los demás, en palabras de Carreño, consiste en evitar toda acción que genere repugnancia y asco en el prójimo (Carreño, 1910:42). Por ello, es preciso tener en cuenta una cierta distancia física con el interlocutor a la hora de la conversación para que a éste no alcance el aliento (Carreño, 1910:41)<sup>326</sup> o no ofrecer comida o bebida a otro si ésta ya ha entrado en contacto con nuestra boca -excepto aquellos alimentos que están protegidos con una cáscara (Carreño, 1910:42) -. Se trata de mantenerse alejados de secreciones, efluvios o restos orgánicos generados por otras personas, al tratarse de elementos que connotan reparo, desagrado y repugnancia. Al respecto, el caso más claro lo constituye el escupir, hábito sobre el que se ciernen las normas higiénicas con el propósito de erradicarlo. En códigos anteriores, el grado de permisividad sobre el esputo era mayor que en el código de la civilización, que marca un umbral de tolerancia ante el mismo más restrictivo. Esto lleva a que las personas experimenten un acuciado grado de repugnancia ante el acto de escupir que, como satisfacción de una necesidad fisiológica, debe confinarse en un espacio que no resulte visible para los demás. Pero, en términos prácticos, ¿qué debe hacerse cuando se presenta esta situación?. Si bien lo aconsejable sería abstenerse de escupir, en caso de que no haya más remedio que hacerlo, debe evitarse que suceda frente a otras personas. Se puede girar la cabeza, escupir y pisar el esputo con el pie para ocultarlo a los demás o también hacerlo en un pañuelo y sin detenerse nunca a observar los restos que en la tela se ha dejado:

"Vuelve a un lado la cabeza  
cuando escupir es preciso  
y la saliva te aviso,  
que al instante pisares;  
si te hallas en un estrado  
los esputos en el suelo  
no arrojes, en el pañuelo  
o en la artesilla echarás" (Codina, 1925:23)<sup>327</sup>

<sup>326</sup> También Codina se suma aquí a la pertinencia de la distancia: "*Siempre que a alguna persona/ dirigirte se te ofrezca/ no te arrimes que parezca/ que la tratas de besar/ hablar con ella jadeando/ sería cosa ofensiva/ y su rostro con saliva/ guárdate de salpicar*". Codina (1925:33)

<sup>327</sup> En términos similares se manifiesta Mr. Blanchard (1864:79), Escoiquiz (1900:90) y Carreño (1910:43), que es quizás el autor que menos permisivo se muestra al respecto. Al igual que uno no escupe

Junto al respeto 'higiénico' que la persona debe a sus semejantes, se incorpora un nuevo argumento de índole higiénica con un trasfondo tímidamente psicologista a la vez que moral. Digo psicologista porque por primera vez en todos los códigos que hasta ahora he venido analizando va a emplearse un argumento centrado en la individualidad específica de cada persona y en el cuidado de su imagen personal como espejo en el que se reflejan sus cualidades internas. Es la primera vez que aparece la persona como entidad merecedora de estimación y respeto no por parte de los demás sino por parte de sí misma. Se trata de un requisito básico que no tiene por qué ser incompatible con el respeto al prójimo y que coloca en primer plano la figura de la persona. Ésta adoptará determinados patrones de conducta para no faltarse al respeto. Guardarse el debido respeto pasa por la autorregulación y autoacción del comportamiento. Incluso cuando la persona está a salvo de la mirada de los demás, debe seguir contemplando una serie de normas que, originadas en la vida social, toman forma de autoacciones que cada cual ha de ejercer sobre sí. Así se pone de manifiesto en la "Enciclopedia para Niños" de S. Calleja Fernández, un compendio de saberes accesibles a la infancia que además cuenta con un método de lectura:

"No solamente debemos respeto a la sociedad; nos lo debemos a nosotros mismos: nunca debemos ser más aseados que cuando estamos solos".<sup>328</sup>

Tomando como muestra estas palabras -y como éstas se encuentran con relativa facilidad en otras publicaciones<sup>329</sup>- puede advertirse que es en soledad donde comienza el comportamiento aseado, el respeto por uno mismo, la higiene y en última instancia, la posibilidad de una conducta civilizada. En soledad, al abrigo de la mirada pública, la persona autorregula su comportamiento gracias a una serie de coacciones otrora sociales

---

en su casa, "[...] apenas se concibe que haya personas capaces de manchar de tal manera los pisos de las casas que visitan, y aun los petates y alfombras con que las encuentran cubiertos. Personas hay que, no limitándose a escupir, pisan luego la saliva de modo que dejan en el suelo una mancha fea. Éste es también un acto contrario al aseo por más que lo hayan recomendado algunos autores como regla de urbanidad".

<sup>328</sup> Saturnino Calleja Fernández, Enciclopedia para niños. El pensamiento infantil. Método de lectura conforme a la inteligencia de los niños. (Madrid, Saturnino Calleja Editor, s/d, 5ª edición reformada y añadida conforme con el real Decreto del 26 de Octubre de 1901). Citado en Benso Calvo (1997:241)

<sup>329</sup> "El que se presenta sucio ofende y molesta a las demás personas, y se ofende a sí mismo" [Perlado, Páez y C<sup>a</sup>, Tratado de Urbanidad para los niños; Madrid, Librería de los sucesores de Hernando, 1923; citado en Benso Calvo (1997:240)]. "El aseo del cuerpo lo exigen de continuo el interés de la propia salud, el sentimiento de dignidad personal y el respeto debido a nuestros semejantes" [Ezequiel Solana,

y que procede progresivamente a interiorizar. Esta autorregulación se obra en nombre del respeto a uno mismo, lo que conduce a no cometer actos que pudieran avergonzar a la persona ante sus propios ojos. Cabría pensar que al no ser observados por los demás, ciertas pautas relativas al aseo podrían relajarse u obviarse. Para que esto no suceda se invoca al aseo ligado al respeto para con uno mismo, basado a su vez en una preceptiva higiénica que apela a la autorregulación individual.

Además es preciso tener en cuenta que al aseo corporal se le atribuye también una significación moral. No en vano, éste se liga a la pureza interior de la persona, al ennoblecimiento de su espíritu, al cultivo de la modestia y la humildad y al destierro de la vanidad, la pereza y el vicio.<sup>330</sup> La higiene, concretada aquí en el aseo corporal, posee un sentido moral puesto que gracias a ella puede procurarse el individuo un correcto ordenamiento de su espíritu. Este correcto ordenamiento de la interioridad dota a la higiene de una impronta moral, perfectamente visible en publicaciones como "Fisiología, Higiene y Urbanidad" de Porcel y Riera. En ella se refiere su autor explícitamente a una "higiene de los sentimientos y las pasiones"; higiene que pasa por la corrección de la vanidad, el orgullo, la envidia, los celos, la ambición, la cólera o la nostalgia: "Las pasiones asoman débiles y entonces conviene combatirlas; si las descuidan, arraigan y crecen y acaban por causar fuertes estragos" (Porcel y Riera, 1924:18).

Hasta aquí he examinado la cuestión de la higiene referida fundamentalmente a la cuestión del aseo y la limpieza corporal. Además de estos, existe otro ámbito en donde los preceptos y argumentos higiénicos irrumpen con fuerza; ámbito, por otro lado, siempre considerado un observatorio privilegiado para el estudio de las buenas maneras. Me estoy refiriendo a la conducta en la mesa.

Los autores de manuales y publicaciones sobre buenas maneras insisten en hacer de la mesa un ámbito crucial para el comportamiento decoroso. Es allí donde se muestra el grado de civilización de las personas y donde éstas se hallan públicamente expuestas

---

Reglas de la Urbanidad y Buenas Maneras que conviene conocer a todo hombre para saber vivir en sociedad, Madrid, el Magisterio español, 7ª edición, 1929; citado en Benso Calvo (1997:237)]

<sup>330</sup> Federico Bosch En su Prontuario de Urbanidad (Barcelona, Papelería, Librería e Imprenta de Ángel Rosals, 1889, 1ª edición), manual que responde a la forma catequética de pregunta-respuesta, deja escrito: "*¿Es necesario el aseo y la limpieza? Sí señor, porque el aseo conserva la salud, revela la pureza interior de la persona y es un adorno para la misma*". Citado en Benso Calvo (1997:242). Del mismo modo, Dalmau Carles en sus Deberes (Gerona, Pla Editores, 1931) también recoge el sentido moral de la higiene con las siguientes palabras: "*Persevera siendo aplicado y conserva el hábito de la limpieza, porque ésta no sólo es necesaria para conservar la salud, sino que, además, da un sello de distinción y ennoblece el espíritu acostumbrándolo a la dignidad*". Citado en Benso Calvo (1997:242).



a la evaluación de sus maneras por parte de sus semejantes.<sup>331</sup> El comportamiento civilizado en la mesa se inicia desdoblado la servilleta y depositándola extendida sobre las rodillas. Ésta debe emplearse exclusivamente para limpiar los labios. Codos y antebrazos no han de apoyarse sobre la mesa; como mucho se permite tal operación con las manos, que nunca deben permanecer ocultas bajo el mantel. La cuchara y el cuchillo se utilizarán con la mano derecha, el tenedor con la izquierda y únicamente podrá tomarse éste con la derecha cuando se coma algo que no sea preciso dividir con el cuchillo. Éste no ha de llevarse a la boca y del tenedor y la cuchara sólo se introducirán en la boca la parte indispensable para hacerse con el alimento. El pan se parte con la mano derecha y al llegar a la mesa en rebanadas se hace inútil para partirlo valerse del cuchillo. Ni se ofrece a otro comensal ni se devuelve a la fuente común aquello que ya haya estado en el plato de una persona. La sopa o el puré no se sorben, no se moja pan en las salsas, no se devuelve el líquido de la cuchara de nuevo al plato, no se lleva comida a la boca mientras se está mascando pan, no se inclina el plato para terminar con los últimos restos de líquido y no se limpian las encías en la mesa o se extraen partículas de comida con la lengua (Carreño, 1910:76-79; Martínez Aguilo, 1923:76-83).

El tenedor es en estos momentos un instrumento perfectamente institucionalizado y de presencia normal en la mesa. Si durante muchos siglos atrás éste no había sido empleado, en el código de la civilización se tiene como un elemento esencial del comportamiento civilizado en la mesa. Y es esencial porque más allá de su utilidad funcional, su utilización se justifica con arreglo a criterios higiénicos. Los microbios que pudieran estar presentes en las manos, de no emplearse el tenedor y sí los dedos, pueden pasar a la comida, de ahí al organismo y finalmente provocar una enfermedad. Para evitar esto se utiliza el tenedor, que establece una distancia entre los agentes patógenos y el alimento. Pero como advierte Elias, el argumento higiénico no vale por sí solo para justificar la necesidad del tenedor: "Coger los alimentos con la mano no puede ser más antihigiénico [...] que coger los dulces, el pan, el chocolate y cualesquiera otras cosas que se comen con la mano. ¿Por qué necesitamos en realidad el tenedor? ¿Por qué es bárbaro e 'incivilizado' comer con la mano del plato propio?" (Elias, 1987:168). Porque aparte de ser antihigiénico produce sentimientos de

---

<sup>331</sup> Afirma Carreño (1910:76): "*La mesa es uno de los lugares donde más clara y prontamente se revela el grado de educación y de cultura de una persona, por ser tantas y de naturaleza tan severa, y sobre todo tan fáciles de quebrantarse, las reglas y prohibiciones a que está sometida*". Martínez Aguilo (1923:76) se manifiesta de modo similar: "*¿dónde se conoce mejor la educación de cada uno? En la mesa [...] es*

repugnancia y desagrado en las personas con quienes se comparte mesa. Y ya mostré anteriormente que provocar tales sentimientos constituía una falta de respeto hacia los demás. El tenedor como utensilio civilizado, es más que un artefacto racionalmente diseñado para simplificar determinadas tareas humanas o evitar la transmisión de microbios o enfermedades. Es también, y sobre todos desde la perspectiva de esta investigación, "la materialización de una cierta pauta de emociones y de escrúpulos" (Elias, 1987:168).<sup>332</sup>

El cuchillo es el otro instrumento que debe ser tenido en cuenta. Si el tenedor es el trasunto de un universo social en el que los hombres se autorregulan, el cuchillo fue durante tiempo -junto a las cucharas- el único cubierto presente en la mesa. En mi estudio del código de la cortesía bajomedieval señalé cómo el cuchillo no es más que el sucesor instrumental de las viejas armas de caza y lucha. Sus orígenes evocan aquel espacio social del medievo deficientemente pacificado en donde el uso de la violencia recae con frecuencia en manos particulares (Elias, 1987:164-168). Mas el cuchillo, con el sucederse de los códigos, termina por perder ese potencial peligro que se le presupone, peligro que se neutraliza, como señalan Martínez Aguilo y Escoiquiz, tratando de que éste no se encuentre afilado en exceso, en previsión de hipotéticos accidentes (Martínez Aguilo, 1923:80; Escoiquiz, 1900:46). Una vez conjurado el peligro, los riesgos de utilizar el cuchillo, vuelven, de nuevo, a ser de índole higiénica:

"Otros [comensales] llevan las viandas a la boca con el cuchillo, lo que es muy impropio, aunque lo practican algunas naciones, porque tiene muchos inconvenientes y necesita mucho cuidado para no manchar con saliva el cuchillo que tiene que servir para dividir la restante vianda, fuera de ser nocivo el hierro para el esmalte de los dientes".<sup>333</sup>

Otro aspecto que conviene resaltar dentro de la compostura con la que hay que cumplir en la mesa es el de la distancia física que deben guardar entre sí los comensales. Cada persona alrededor de ella un espacio que es preciso respetar a riesgo de violentarla si esto no es tenido en cuenta. Dentro de ese espacio se encuentran además elementos materiales o utensilios de los que nadie puede servirse o tocar si no es con el consentimiento del interesado. Así, si en la mesa algo queda fuera del alcance de la

---

*donde se conoce mejor la educación de cada uno. Por cuya razón debemos presentarnos en ella como el que va a sufrir un examen práctico de buenas costumbres".*

<sup>332</sup> En general sobre esta cuestión véase Elias (1987:168-170).

persona (el vinagre, la sal...) o dentro del espacio físico personal de otra, no se tratará de alcanzarlo directamente sino de pedírselo a quien esté más cerca o a quien le quede en su espacio personal (Carreño, 1910:77). Es imprescindible respetar los espacios ajenos y así "no nos reclinaremos en el respaldo de nuestro asiento ni [...] apoyaremos en el [respaldo] de los asientos de las personas que tengamos a nuestro lado ni tocaremos a éstas sus brazos con los nuestros" (Carreño, 1910:76).

El comportamiento que el código de la civilización prescribe en la mesa es complementado con una serie de consideraciones higiénicas que es preciso observar en el momento de las comidas, relativas fundamentalmente, a los tiempos y alimentos que han de emplearse y consumirse. Tres deben ser las comidas que se hagan al día, tal y como contemplan las costumbres españolas (Porcel y Riera, 1924:11; Martínez Aguilo, 1923:84). Hay que comer con tranquilidad, ni lo suficientemente rápido para que la persona pueda ser acusada de comer con gula, ni lo suficientemente lento como para ser el último en la mesa (Porcel y Riera, 1924:13; Martínez Aguilo, 1923:83). Eso sí, los alimentos es preciso masticarlos bien en pro de una correcta digestión, con un solo carrillo y sin hacer ruido (Martínez Aguilo, 1923:83). Todas las viandas tienen que estar y presentarse escrupulosamente limpias (Urcullu, 1897:122). Nadie se levantará de la mesa totalmente satisfecho y habrá de esperar entre cinco y seis horas para hacer la siguiente comida (Martínez Aguilo, 1923:83). Tras la comida debe esperarse una media hora antes de iniciar cualquier tarea física (Porcel y Riera, 1924:13) y ampliar en la medida de lo posible esos treinta minutos si la tarea es de índole intelectual o espiritual (Martínez Aguilo, 1923:84). Es importante no abusar de condimentos fuertes, de comidas calientes o del alcohol puesto que ello estropea el estómago. Tampoco alimentarse continuamente de perdiz, langosta o calamares y desechar los cubiertos de cobre, elemento éste perjudicial para la salud por el óxido que de él se desprende al entrar en contacto con ácidos (Martínez Aguilo, 1923:85).

Por último y antes de dar por concluida esta sección me gustaría hacer referencia a un nuevo hábito estrechamente relacionado con la higiene y que comienza a merecer la atención de quienes se dedican a escribir sobre buenas maneras. Se trata del hábito de fumar. En lo relativo al consumo de tabaco ya Urcullu alude al mismo cuando éste, por la nariz, se consume en el mesa. El autor se manifiesta contrario a esta costumbre por motivos de consideración hacia los comensales, que podrían estornudar en el caso de

---

<sup>333</sup> Martínez Aguilo citando el Catecismo de Urbanidad del Pbro. D. Santiago Delgado. Martínez Aguilo (1923:80).

verse alcanzados por el polvo del tabaco (Urcullu, 1897:164). Inicialmente -comienzos de siglo XX- no existe un consenso higiénico en torno al hábito de fumar. De hecho se sostiene que el tabaco posee propiedades medicinales positivas (De Miguel, 1991:187). Paulatinamente, comienzan a acotarse los espacios en los que está permitido fumar:

"Hay que recomendar a los hombres que no fumen nunca en la mesa y mucho menos entre plato y plato. Es una falta de atención a las señoras, aunque éstas sean sus mujeres, madres o hijas... En España, a pesar de la legendaria galantería de sus hijos, se fuma en todas partes; pero un hombre bien educado no cometerá esta falta, por lo menos en la mesa, aunque se encuentre en familia".<sup>334</sup>

El fumar es un hábito de varones que deben mostrar una deferencia cortés y galante cuando se encuentren con miembros del sexo opuesto aunque esta deferencia pudiera 'relajarse' en caso de que se tratasen de miembros de la propia familia. Aquí todavía no se emplea un argumento higiénico para restringir el consumo de tabaco. Sin embargo, en "El Libro del Saber Estar" de Camilo López, lo higiénico ya es considerado la piedra angular sobre la que descansa la restricción del fumar, hábito tildado de antihigiénico sin reparos (López, 1990:30). El hecho de que la persona mine su salud de esa manera no significa que los demás también tengan que hacerlo como fumadores pasivos que inhalan los humos que genera el fumador. En aras de una conducta respetuosa con el prójimo y con vistas a no perjudicar su salud, se prescribe el no fumar en lugares cerrados, el pedir permiso antes de fumar a los posibles acompañantes con el objeto de no ocasionarles molestias, el dirigir el humo hacia sitios neutros en donde no se moleste a nadie, el apagar a conciencia la colilla cuando se haya terminado el cigarro o el abstenerse de tabaco en comidas o visitas a enfermos (López, 1990:31). De cualquier modo, aun en el caso de que la persona fume, y pese a ser considerado absolutamente antihigiénico, las buenas maneras contemplan un protocolo de comportamiento que debe ser observado: en casa ajena únicamente se fuma cuando el anfitrión ofrece al invitado un cigarro y en grupo, serán los varones quienes ofrezcan fuego a las mujeres y los jóvenes a los mayores (López, 1990:31). Este protocolo de buenas maneras se complica cuando es la mujer quien fuma pero se ha quedado sin tabaco. En este caso, la mujer ha de decirle a su acompañante masculino que no tiene tabaco a fin de que éste consiga remediar esa carencia comprando. La mujer no debe

dirigirse con este fin al camarero a no ser que esté sola o acompañada de otra mujer (Devalls, 1986:60).

\* \* \*

He tratado de mostrar a lo largo de estas páginas el papel que juega la higiene y los argumentos esgrimidos en su nombre en el ámbito de las buenas maneras. El argumento higiénico como justificación de las coacciones que operan sobre la conducta están dotados de la legitimidad científica que les confiere apoyarse en conocimientos médicos, biológicos o fisiológicos validados por la comunidad científica y de amplia aceptación social. Son por ello, argumentos objetivos que, teóricamente, no admiten discusión y de carácter no valorativo o especulativo. Por ello prescriben con exactitud qué es lo que debe hacerse, más allá de consideraciones sobre el rango social; consideraciones que hasta la llegada del código de la civilización resultaban imprescindibles para aprehender la lógica de las buenas maneras. La higiene es ya un requisito exigible a cualquier tipo de persona; es una suerte de pre-requisito básico que debe satisfacerse en la vida social y que en caso de que no ocurriese así podría conllevar la exclusión de la persona. De forma tajante se pronuncia al respecto Camilo López en "El Libro del Saber Estar" cuando afirma que "no debiera tener cabida en nuestra sociedad ninguna persona que no respete los mandatos mínimos de la higiene elemental" (López, 1990:39-40).

### 5.2.3. Anacronismos civilizatorios

Pese a que el código de la civilización es un código de carácter eminentemente burgués, pensado por y para la burguesía y convenientemente adaptado y dosificado para las clases populares, mantendrá elementos y ribetes de cariz aristocrático. Este cariz aristocrático provocará que algunos de los preceptos ofrecidos en los manuales de urbanidad y buenas maneras resulten desajustados respecto al tiempo en que son publicados; esto es, que resulten anacrónicos evocando un universo social -el

---

<sup>334</sup> García de Giner, Laura; *El Hogar y el trato social*; citado en De Miguel (1991:189). [Amando de Miguel no señala ni editorial ni fecha ni lugar de publicación de esta obra. Tampoco aparece en la bibliografía que sobre manuales de buenas maneras confeccionan Simón Palmer y Guereña]

estamental- que se ha desvanecido sustituido por otro, el clasista, de preponderancia burguesa y de creciente protagonismo de las clases populares y medias. Esta evocación de lo aristocrático y su consiguiente deriva hacia el anacronismo se hace extremadamente visible durante el periodo franquista y resulta significativo su mantenimiento a lo largo de los años 50, 60 y 70, momentos en los que ya han comenzado a fraguarse la literatura de autoayuda, configuradora del siguiente código y carente de cualquier revestimiento aristocrático.

Los diferentes preceptos de buenas maneras contenidos en muchas de las publicaciones del periodo franquista mantienen versiones aristocratizantes de determinados comportamientos y formas de actuación que aún se entienden válidos y aceptables en el ámbito familiar, en las relaciones sociales, en los convites o en la calle. En términos generales vienen a ser el trasunto de una sociedad de acusada jerarquización y rígido dominio ideológico por parte del poder político, reivindicador constante de un pasado histórico glorioso; un pasado estático que se añora y que de algún modo se trata de trasladar al presente.<sup>335</sup>

Muestras de esta actitud aristocratizante que sueña aún con la idea de caballero o dama propugnada por los manuales de buenas maneras del franquismo los encontramos, por ejemplo, en la compostura que debe observarse ante el servicio doméstico. Persiste la concepción de que son la desconfianza y la distancia las características que han de presidir la relación entre el dueño/a de la casa y el servicio perteneciente a la misma. A la vez, se insiste en la idea de que tal servicio doméstico, de procedencia popular y rural, se instruye, educa y civiliza al entrar a servir en una casa (De Miguel, 1991:41).<sup>336</sup> El servicio doméstico así concebido se asemeja a los vestigios de una antigua sociedad señorial. A partir de los años cincuenta, resulta cada vez menos frecuente que las familias posean un cuerpo de servicio doméstico de varios miembros. A lo sumo,

---

<sup>335</sup> Con todo, esta evocación del pasado hubo de conjugarse con una retórica revolucionaria nacional-sindicalista que propugnaba avances sociales relevantes. Al respecto de esta retórica revolucionaria, de ella son fiel ejemplo los manuales para educación de las niñas de la Sección Femenina. Valga como muestra la siguiente afirmación de Carmen Werner, autora de Convivencia Social (Formación familiar y social) (1958) a requerimiento de la Delegación Nacional de la Sección Femenina, en la que apuesta por la validez de la educación como bien extensible a todo el conjunto de la sociedad: "*La buena educación no es patrimonio de una clase social determinada; debe ser común a todo el mundo*". Werner (1958:49). Sobre la educación en el periodo franquista puede consultarse a título general Navarro Sandalias (1990) y desde una perspectiva no académica aunque llena de lucidez, potencial ejemplificativo e ironía, véase Sopena (1994).

<sup>336</sup> En un manual que lleva por título Urbanidad, elaborado por las Religiosas de Jesús y publicado en 1955 se afirma que "*el servicio debe hablar a los señores en tercera persona, tratarlos con sumo respeto y al mismo tiempo con filial confianza, exponiéndoles con sencillez sus necesidades y las de su familia*" Citado en De Miguel (1991:41).

algunas casas deben conformarse con una criada a la vez que se generaliza la contratación por horas de determinados servicios domésticos, sobre todo de limpieza (De Miguel, 1991: 41). Mas los manuales continuarán insistiendo en la necesidad de mantener la distancia frente al servicio doméstico, una distancia que realce y confirme la superioridad cualitativa, en este caso, de la dueña y señora de la casa sobre sus empleadas y criadas. Para ello se apela a la tradicional cesura entre el noble y el sirviente, al imperativo de demostrar con sus formas el porqué de su privilegiada posición social y a la perenne obligación de que esto sea así dada su condición nobiliaria. Y este esquema, propio de un universo estamental de preponderancia nobiliaria, se traslada sin ningún tipo de adaptación a pleno siglo XX. Sirvan como ejemplo las palabras de Carmen Werner Bolin -autora de *Convivencia Social*, para la Sección Femenina en 1958, manual empleado para el adiestramiento de las féminas en una réplica desmilitarizada de la instrucción castrense de los varones- acerca de la imprescindible compostura de la señora y dueña de la casa ante el servicio doméstico:

"Tu criada está prestando un servicio, y tú ¿prestas algún servicio?. Nobleza obliga. Tu posición social, tu categoría exige de ti unos modales y una conducta que revelan precisamente eso, tu categoría, tu señorío" Werner Bolin (1958:29).

Añádase a esto el carácter distintivo que otorga a la familia poseer su propio servicio doméstico. En tanto signo de distinción, puede ser empleado como síntoma de ostentación anómala por parte de quienes deseen aparentar un determinado estatuto social a sabiendas de que acaso, económicamente, no puedan permitírselo. El brillo social que proporciona el servicio ha de ser soportado monetariamente al igual que la aristocracia vincula su prestigio y su poderío económico. De no ser así, estaríamos ante el popular "quiero y no puedo", condenado por los manuales de urbanidad (De Miguel, 1991:42). En cierta medida, nos enfrentamos a una re-elaboración del ideario aristocrático conjugando distinción social y capacidad económica de un modo más claro que antaño; ideario ahora compatible con la dignificación del trabajo como síntoma de nobleza y honradez de carácter, tal y como señala José M. Valverde (1966:8) en su *Manual de Moral y Urbanidad*. En esta dirección, los manuales franquistas tratan de hacer compatibles la brillantez de las formas nobiliarias con la racionalidad económica profesional-burguesa, que ajusta los gastos a los ingresos amén de enfatizar la previsión y el ahorro. Sin renunciar a esta distinción nobiliaria a través de la conducta, se ofrecen en la mayor parte de los manuales, fundamentalmente los destinados a lectoras, consejos

y recomendaciones relativas a la economía de la casa y a la adecuada gestión monetaria del hogar.

La preeminencia social ha de traducirse en unas formas auténticamente distintivas que contribuyan al mantenimiento de las jerarquías sociales. Volviendo sobre la cita anterior, a quien no goza de señorío, ni de esa categoría y en consecuencia es de baja posición social, le queda reservada la higiene como una suerte de 'consuelo de estado', un remedo de elegancia adaptada a la falta de recursos que permitirá suplir con dignidad la carencia de dinero y la baja estofa social. José M. Valverde así lo sugiere al afirmar que "el aseo es la elegancia del pobre" (Valverde, 1966:15). Estas pinceladas de distinción nobiliaria vía buenas maneras se mantienen cuando se aborda la cuestión de la colocación que deben tener presente las personas al caminar por la calle con personas de distintos rangos. Así se aclara en *Fundamentos*, publicación destinada al segundo ciclo de Enseñanza Elemental, entre los ocho y los diez años:

"Si en la calle acompañamos a un superior o a una señora, deberemos colocarnos a su izquierda, y si vamos en compañía de dos o más, el centro será siempre el lugar de preferencia; la izquierda es el lugar propio para el más humilde" (s/a, 1958:311)

En esta línea, en la mesa deben ser primero las damas quienes sean servidas, han de ir acompañadas hasta ella y por ello es preciso que el caballero les ofrezca su brazo o cuando se les estreche la mano es imprescindible inclinarse ligeramente como muestra de respeto. Al superior en rango social se le saluda atentamente, de forma amistosa al igual y de modo afable al inferior. Este último jamás presentará la mano al superior y esperará a que sea éste quien lo haga (Valverde, 1966: 42-45). El "Don" se administra como fórmula de tratamiento según la posición social, se insiste en no hacer un uso generalizado del tuteo y a la vez emplearlo de forma asimétrica y no recíproca por parte de los superiores en rango social (De Miguel, 1991:42). Finalmente sobrevienen las habituales manifestaciones de resistencia a las mudanzas que traen consigo los nuevos tiempos y la esperanza de un relativo regreso al pasado, al mundo pretérito de la cortesía tradicional:

"El argot moderno y los modales que, para darles un calificativo, llamaremos 'peliculescos', podrían ser un óbice para emprender la vuelta a la hermosa cortesía que tanto enalteció la sociedad de nuestros padres; pero no conseguirán, creemos, ese argot ni esos modales, eclipsar los sagrados preceptos que vuelven por sus eternos fueros [...] España fue conocida del mundo entero como modelo



de caballerosidad y de hidalguía. Tal vez haya llegado el momento de renovar tradiciones brillantes que fueron gloria de nuestros mayores, tan finamente cortesés" Roig (1948:133-134)

En definitiva, el periodo franquista supone en el ámbito de la urbanidad la evocación de un pasado señorial que rescata elementos aristocráticos propios del universo estamental con escaso margen de adaptación. Así, este aristocratismo deviene anacrónico cuando el universo social al que dice referirse ya no es el propio de la preponderancia nobiliaria sino de la burguesa. Ese anacronismo tiende a acentuarse conforme pasan los años y el ideal de 'caballero' o 'dama' que sueña el franquismo va a ser progresivamente relegado ante el avance del futuro código, el de la civilización reflexiva.

## **IX. EL CÓDIGO DE LA CIVILIZACIÓN REFLEXIVA: Autoayuda y cuidado del Yo**

### **1. Introducción**

El capítulo que a continuación se presenta pretende ser, simultáneamente, una continuación y una ampliación de las líneas maestras definidas por Norbert Elias en su teoría del proceso civilizatorio occidental. Lo continúa en la medida en que no se abandonan los postulados centrales de dicha teoría -postulados que sigo tomando como punto de referencia- y lo amplía tomando como objeto de análisis un nuevo tipo de literatura que viene a desempeñar una función análoga a la desempeñada por los manuales tradicionales de buenas maneras: me refiero a la literatura de autoayuda.

Hasta llegar a aquí, he mostrado cómo transcurre el proceso civilizatorio español en su nivel micro sirviéndome para ello del material empírico que conforman la literatura sobre buenas maneras o la literatura cortesana. A partir de diferentes publicaciones y arrancando desde el periodo cronológico bajomedieval he desglosado preceptos y recomendaciones acerca de una conducta pulida y decorosa asentada sobre argumentos y justificaciones que le otorgan su razón de ser. En este sentido, lo que a continuación presento respeta el espíritu de los capítulos precedentes -análisis de los preceptos que teóricamente han de regir el comportamiento y explicitación de los argumentos justificadores- aunque sin tomar como elementos de análisis los manuales de buenas maneras sino las publicaciones de autoayuda.

Los manuales de buenas maneras no ambicionan ya la elaboración de un programa completo de ser humano -como ocurría con los manuales bajomedievales, modernos o cortesanos- sino que se limitan a ofrecer un repertorio de conductas prácticas adecuadas a los diferentes escenarios sociales en los que se desenvuelve la persona. Sus contenidos son eminentemente prácticos y dejan de lado consideraciones psicológicas, anímicas o morales tal y como sucedía con los manuales de antaño. En este sentido, el testigo ha sido recogido por las publicaciones de autoayuda, en las que queda patente su intención de configurar de un modo u otro la estructura anímica y conductual de sus lectores. Así pues, sin perder de vista a Elias, quisiera caracterizar esta fase del proceso civilizatorio valiéndome del material empírico que brindan estas obras de autoayuda.

## 2. El ocaso de las buenas maneras: igualdad, informalización e individualización

En contraste con los siglos anteriores, las buenas maneras ya no son enarboladas como instrumento al servicio de una formación integral de la persona que abarque tanto la dimensión moral como la dimensión práctica del comportamiento. Ya apunté en mi análisis del código de la prudencia cómo esa vocación de formación integral se difuminaba a partir de la progresiva desmoralización de las buenas maneras. En la actualidad, tal vocación ha desaparecido de los manuales, convertidos en un repertorio de conductas prácticas aplicables a las diferentes situaciones y escenarios sociales en los que se localiza y mueve la persona. Cada persona recurre a ellos en función de sus necesidades y los marcos en los que tienen lugar sus encuentros e interacciones con otras personas.<sup>337</sup>

La reducción de las buenas maneras a su dimensión práctica ha venido acompañada de una desvalorización de las mismas, negándoseles el contenido moral que poseyeron anteriormente. Tal reducción y desvalorización entiendo que guardan una estrecha conexión, por un lado, con el avance del ideal democrático de igualdad y por otro, con el avance de lo que Cas Wouters denomina proceso de informalización (Wouters, 1986, 1998). Explicaré de seguido con más detalle ambas ideas.

El avance del ideal democrático de igualdad socava las bases de la concepción moral de las buenas maneras fundadas en el respeto al rango social de las personas y en la aceptación y asunción del rango propio. Como he señalado, dicha concepción es la que domina el periodo cronológico del Antiguo Régimen; se trata de una concepción ligada a un universo social desigualitario y estamental. La disolución del Antiguo Régimen trae consigo una idea de igualdad democrática contraria a distingos estamentales y divisiones sociales legitimadas por un supuesto orden social natural basado en la desigualdad por nacimiento de las personas. Alexis de Tocqueville advierte este avance y observa las consecuencias que tiene sobre el ámbito de las buenas maneras anticipando de modo clarividente el destino de unos modales distinguidos en un estado social presidido por la idea de igualdad (Tocqueville, 1994).<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> Desde esta perspectiva, las buenas maneras constituyen un inventario de procedimientos a los que de modo fragmentario recurre el individuo en su presentación ante los otros. Al respecto puede verse Goffman (1979) y Goffman (1987).

<sup>338</sup> Véase ante todo el capítulo XIV en la parte tercera del segundo volumen de La democracia en América.

Con el advenimiento de la democracia, la nobleza desaparece como horizonte de las buenas maneras. Éstas, durante el Antiguo Régimen, servían para desplegar en público el honor en sentido pleno que ostenta la aristocracia y para recalcar la dignidad y el mérito de cada persona que, mediante su comportamiento, mostraba cuál era su lugar en el entramado social. La democracia como estado social y la idea de igualdad subvierten el orden estamental. Escudándose en esto, el hombre democrático ya no encuentra límites a su movilidad entre todos los estratos sociales y en tanto el papel preponderante de la nobleza se desvanece, tiende a elaborar reglas de comportamiento propias reformulando a su gusto el canon aristocrático de los modales. Estas reglas, progresivamente individualizadas carecen ya de la fuerza simbólica que poseían las reglas aristocráticas y no logran imponerse o difundirse como reglas generales aceptadas por el conjunto de la sociedad: "Los hombres que viven en el seno de las democracias son demasiado móviles para que cierto número de ellos consiga establecer un código de etiqueta y sea bastante fuerte para hacerlo observar" (Tocqueville, 1994:559).

Pese a que la sensibilidad de Tocqueville es declaradamente aristocrática (Jardin, 1988:245), acepta el signo de los nuevos tiempos que dibujan la democracia y la igualdad señalando los aspectos positivos que democracia e igualdad introducen en el campo de los modales. Al desvanecerse la impronta social de la aristocracia no habrá razón para copias burdas y ridículas de sus maneras; copias que habitualmente llevaban a cabo quienes procedían de estratos sociales medios o bajos e intentaban emparentarse estéticamente con la nobleza.<sup>339</sup>

Además, apunta Tocqueville, sucedía que mucho de los modales aristocráticos no eran ya más que apariencia de virtud. Esto se aplicaba, sobre todo, a la situación que se vivía en la Corte, donde bajo distinguidos comportamientos se ocultaban intenciones malsanas y deplorables: "[...] bajo una gran apariencia, se escondían a veces corazones muy bajos" (Tocqueville, 1994:561). Con todo, al final Tocqueville no puede ocultar, en consonancia con su sensibilidad aristocrática, una tímida inclinación por aquellos modales nobiliarios que se extinguen con la democracia. Al menos, proporcionaban la ilusión de estar ante personas virtuosas y eso, inevitablemente, traía consigo un agradable disfrute para el observador; los modales transmitían una imagen optimista e ilusionante de la naturaleza humana.

---

<sup>339</sup> Dice Tocqueville (1994:560): "*Si los pueblos democráticos no poseen el modelo de las grandes y nobles maneras, tampoco están obligados a ver diariamente copias mezquinas*".

La igualdad y el espíritu democrático alumbran una situación en la cual las buenas maneras no gozan ya del tradicional respaldo de dos puntales básicos que habían contribuido a su realce durante el Antiguo Régimen. Por un lado, una suerte de consenso social general acerca de la deseabilidad e idoneidad de las maneras aristocráticas. Por otro, un sistema de sanciones legalmente estipulado y reconocido que se aplicaba a quien con sus maneras y conducta deshonraba a otra persona (Naval, Iriarte y Laspalas, 2001:88). En cuanto al consenso social general, éste se sostenía en una concepción organicista y desigualitaria de la sociedad que, por ende, contaba con una legitimación teológica. De este modo, todo cuanto tuviese relación con la nobleza - como estrato superior- se convertía en modelo de referencia para el resto del conjunto social; modelo sustentado en la preeminencia social, política, económica y moral de la aristocracia. Como ya señalé, apoyándose en esta preeminencia, la nobleza hizo de su comportamiento y valores el arquetipo de conducta al que miran el resto de los grupos sociales con vistas a su emulación o imitación. Es cierto que tal consenso no era resultado de un acuerdo consciente y voluntario por parte de todas las personas tal y como puede entenderse actualmente el consenso; esto es, consenso al uso democrático. En parte, se trata de un consenso impuesto por parte de los grupos sociales superiores - nobleza y clero- pero también se trata de un consenso enraizado en la mentalidad del Antiguo Régimen, vigente a lo largo de siglos y únicamente cuestionado con seriedad y visos de éxito en el siglo dieciocho. En cuanto al sistema de sanciones, recuérdese el conjunto de leyes promulgadas durante el Antiguo Régimen relativas al vestido, la suntuosidad de las comidas, el lujo o el duelo. El duelo quizá sea el ejemplo más significativo de sanción ante una conducta que amenace el honor de la persona. Fue regulado legalmente estableciendo las condiciones y los porqués que justificaban el recurso a esta vía de desagravio. Incluso cuando el Estado fue asumiendo el monopolio legítimo de la violencia y el duelo resultó prohibido; éste continuó presente como método reconocido para dirimir cuitas personales.

En condiciones democráticas e igualitarias, aquel consenso y respaldo legal son inviables, de tal modo que las buenas maneras se convierten en un repertorio aséptico de normas que no pueden fundamentarse en la primacía de ningún grupo social. En la actualidad, ideas como la de igualdad, tolerancia o el reconocimiento de formas de pensar plurales convierten en un sinsentido cualquier supuesta superioridad de un grupo social sobre otro. Por tanto, la superioridad de la nobleza, mostrada al mundo -entre otros modos- gracias a sus modales ya no es una superioridad verosímil y sustentable. Y

así, la superioridad de sus maneras también resulta anulada. Téngase en cuenta que en un universo social democrático e igualitario como el nuestro cualquier precepto sobre buenas maneras que sea de carácter impositivo corre el riesgo de ser rechazado generando una visión de los modales pulidos como autocensura sobre la conducta sin una justificación convincente por detrás. Así, hoy, las buenas maneras desprovistas de su trasfondo moral -trasfondo que se adivina en su pretensión de lograr una sociabilidad pacífica o en su propósito de fortalecimiento de los vínculos sociales o en su intento del ordenamiento interior de la persona- vienen a ser concebidas como un conjunto de normas teóricamente basadas en el sentido común, en principios higiénicos o de autorrespeto que hacen soportable la convivencia entre las personas (Naval, Iriarte y Laspalas, 2001:92). Más allá de eso, se convierten en sinónimo de formalismo, arbitrariedad, capricho o conducta hueca.

El proceso de informalización también tiene mucho que ver con el ocaso de las buenas maneras. Por informalización entiende Cas Wouters un modelo de manejo de las emociones e impulsos otrora censurados que permiten a la persona su expresión sin vergüenza o temor a perder el control sobre ellos (Wouters, 1998:199; 1986:2 y ss.). Este control no se ejerce ahora en virtud de disposiciones autoritarias, o del miedo al ataque físico o de una posible degradación social sino que es un control reflexivo. Este control reflexivo permite la emergencia y expresión de emociones e impulsos relacionados con cuestiones controvertidas y censurables como la violencia, la sexualidad, la intimidad o la subjetividad de la persona. Así, se produce una apertura al disfrute de emociones o impulsos antes confinados entre bastidores y una búsqueda de la excitación sin que llegue la persona a perder el control sobre sí misma. Éste aflorar de emociones e impulsos antes censurados que pueden hacerse visibles en virtud de un control reflexivo aparece en diferentes formatos y escenarios sociales: Películas de éxito como "Pulp Fiction" o "Reservoir Dogs" de Quentin Tarantino, "Asesinos natos" de Oliver Stone; el auge del cómic y el cine manga y gore, la novela de Easton Ellis "American Psycho", los filmes eróticos o pornográficos, la visibilidad de los sex-shops en la calle, la normalización del top-less en la playa, los "talk-shows" televisivos de confesiones íntimas, el desvelo de la intimidad en la prensa rosa, el "descontrol" juvenil, el "botellón" y los publicitados deportes de riesgo son manifestaciones de este proceso de informalización. Tras estos ejemplos puede verse esa informalización, que en su versión trivializada puede ser conceptualizada en términos de relajamiento de las buenas

maneras, en términos de pérdida de valores o en términos de puro descontrol. Sin embargo, ese relajamiento de maneras puede ser entendido como expresión de emociones e impulsos que regresan a escena tras caer bajo el anatema del silencio. Quizá ello pudiera transmitir la sensación de que estamos ante un comportamiento desordenado o falta de compostura. Empero, emociones e impulsos son reflexivamente controlados.

El proceso de informalización se desarrolla paralelamente a otra serie de movimientos en el nivel macro. En este nivel, la integración social de los estratos sociales más bajos y la reducción de las desigualdades gracias a la acción del estado de Bienestar han supuesto la integración de impulsos y emociones habituales en dichos estratos en la estructura general de la personalidad. En palabras de Wouters, se estaría hablando de la integración de las emociones o impulsos "más bajos o animales" (Wouters, 1998:200).<sup>340</sup> Esta integración se produce en virtud del incremento de los niveles de interdependencia, especialización funcional y diferenciación social. Podría, pues, decirse que al igual que la integración social posibilita unos contactos más continuados, abiertos o flexibles entre grupos sociales, del mismo modo se flexibilizan las posibles relaciones entre grupos sociales y condiciones psíquicas -impulsos y emociones- que tradicionalmente se habían asociado con otros grupos, normalmente, los de estrato inferior.<sup>341</sup>

La expresión informalizada de impulsos y emociones y esa búsqueda de lo antes censurable y ahora excitante, guarda también relación con el desarrollo del Estado de Bienestar (Wouters, 1998:211). El modelo de bienestar occidental fue capaz de garantizar altos niveles de integración social gracias al aprovisionamiento material que dispensa a la ciudadanía en forma de servicios sanitarios, educativos, de transporte, subsidios o pensiones. Así, el Estado garantiza la paz y subsistencia material. Al tener necesidades como éstas cubiertas se crean las condiciones de posibilidad para que sean satisfechos nuevos deseos e impulsos. En consecuencia, el proceso de informalización permite a la persona "frecuentar" emociones o pulsiones censuradas sin que esto produzca temor alguno de abandonarse a ellas al ser controladas reflexivamente. En

---

<sup>340</sup> Estas referencias pueden ampliarse en Wouters (1995) y Wouters (1995a).

<sup>341</sup> Señala Wouters (1998:205) textualmente: "*Así como la conducta y las relaciones entre los grupos sociales llegan a ser menos rígidas y jerárquicas, lo mismo sucede en las relaciones entre las funciones psíquicas, y al mismo tiempo surge un espectro más diferenciado de alternativas y conexiones más fluidas y flexibles entre grupos sociales y funciones psíquicas*".

otras palabras, ocurre que la conciencia se torna más permeable a los impulsos y éstos, al tiempo, son permeados por la conciencia (Wouters, 1998:205).

En este punto, la teoría del proceso de informalización viene a matizar algunos aspectos del modelo civilizatorio eliasiano. En concreto, Elias sostiene que conforme avanza el proceso civilizatorio "la conciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la conciencia" (Elias, 1987:495). Entiendo que aquí Elias yerra en su pronóstico, tal y como ha mostrado Wouters y como quisiera mostrar en mi propio análisis del código de comportamiento que se desprende de la lectura de las obras de autoayuda. En lo que no difiero del modelo eliasiano es en que el autocontrol -en este caso reflexivo- continúa siendo el medio para ahorrar impulsos y emociones; un autocontrol aparentemente flexible pero capaz de domeñar en su expresión impulsos y emociones antes oscurecidas. En este punto, la civilización del comportamiento se torna reflexiva.

Aunque Elias sostuviese en El proceso de la civilización que conforme avanzase éste la conciencia resultaría menos permeable a los instintos y viceversa negando de algún modo la posibilidad de un estadio civilizatorio reflexivo, pueden encontrarse notas en La sociedad de los individuos que implícitamente apoyen esta noción de civilización reflexiva o que bien a partir de ellas bien pudiera alcanzarse una conclusión semejante. Me refiero a las páginas que dedica al concepto de individualización (Elias, 2000:143-176).

No emplea jamás Elias el concepto de 'individuo' como ente aislado, autosuficiente o como dato primario al uso de la teoría liberal clásica (Béjar, 1993:135). La noción de 'individuo' que distingue entre una interioridad subjetiva e inviolable y una exterioridad referida a las relaciones con el entorno es una autoimagen que construyen los hombres en un momento concreto del proceso civilizatorio; en unas condiciones sociohistóricas concretas. Ser un individuo o considerarnos a nosotros mismos 'individuos' no es una opción consciente o personalizada sino que dicha autoimagen es el fruto de un proceso no planeado e inintencionado.<sup>342</sup> Mas, ¿cómo explica Elias la construcción de esta autoimagen?.

---

<sup>342</sup> En Elias, la noción de individuo no es un territorio conquistado frente a las sempiternas injerencias estatales, tal y como la concibe el liberalismo. Como autoimagen del ser humano es resultado de un proceso histórico no planeado y no fruto del embate librado contra el despotismo y la autoridad estatal. Para el concepto liberal de individuo y nociones afines -privacidad e intimidad- véase Béjar (1988) y Béjar (1989). En cuanto al desarrollo cultural que experimenta dicha noción convirtiéndose en una suerte de cultura, en una forma de entender el mundo, al hombre y al prójimo existen diversos abordajes que aquí sólo puedo apuntar. Lukes (1975) realiza un didáctico estudio de los principios del individualismo



Elias sostiene que la propia dirección en la que camina el proceso civilizatorio - el autocontrol- en su nivel micro es la que favorece la individualización; esa autoimagen de individuo escindido entre interioridad y exterioridad. El proceso civilizatorio en su avance comporta una progresiva regulación de las emociones así como una paulatina privatización de comportamientos o actos que anteriormente podían contemplarse en público. Además, tales comportamientos o actos se recubren de sentimientos de vergüenza, pudor o desagrado; sentimientos éstos de origen social. El progresivo ocultamiento de determinadas conductas o emociones evoca en la persona la sensación de un muro invisible que le separa de los demás, de aquéllos de los que en ocasiones hay que apartarse. Es a partir de esta separación cuando es posible construir una autoimagen del ser humano como individuo.

Tener que apartarse de los demás puede generar la sensación de que el resto, los otros y por extensión la vida social dificultan u obstaculizan la propia conducta, la coartan o la limitan. La persona comienza a aparecer como una entidad diferenciada de otras personas que encuentra fuera de la mirada de los demás la tranquilidad de la que no dispone cuando está 'vigilado' por el prójimo en la vida social. Únicamente su interioridad no puede ser 'vigilada' y por ello comienza a ser concebida tal interioridad como lo más auténtico y valioso de la persona (Elias, 2000:149). De este modo, fácilmente puede alcanzarse la conclusión de que el individuo es su interioridad - sentimientos, afectos, pasiones, inclinaciones, opiniones...- y que en ocasiones la vida social dificulta el desarrollo de tal interioridad. Así pues, la vida social y por extensión la sociedad en su totalidad es caracterizada en términos de frialdad, imposición, limitación, poder influencia nociva u hostilidad:

---

(dignidad individual, autonomía, privacidad, intimidad y autoperfeccionamiento). Sennet (2002) analiza la relación entre individualismo y vida pública, viendo como ésta se desvanece y se convierte en una sociedad íntima de individuos que ansían identidades purificadas y libres de conflictos. Para el concepto de identidad purificada véase Sennet (1975:32-38). Lasch (1999) estudia el narcisismo como consecuencia del apogeo del individualismo y el declinar de la vida pública. Dumont (1987) hace un recorrido por la noción de individuo a lo largo de la historia de las ideas y encuentra elementos del individualismo moderno en el cristianismo primitivo. Bellah (1989) y sus colaboradores analizan con clara inspiración toquevilliana el individualismo en el terreno del amor, el trabajo, la terapia y la participación política distinguiendo las diferentes tradiciones intelectuales del individualismo que se materializan en el lenguaje común y cotidiano. Es el propio Tocqueville, a la postre quien proporciona la definición más concisa y exacta del individualismo de la que disponemos. Cfr. Tocqueville (1994:466). El capítulo "La cultura del individualismo" en Béjar (1993) analiza empíricamente las dimensiones del individualismo a través de la técnica del grupo de discusión y análisis del discurso. Por último, dos publicaciones que muestran cómo los seres humanos no tienen por qué ser entendidos a la luz del concepto de individuo además de no ser el individualismo ninguna necesidad histórica son Rosen (1984) y White y Kirkpatrick (1985).

"[...] es la sociedad lo que se opone como 'mundo exterior' al 'mundo interior', puede sentirse que la 'sociedad' no es capaz de rozar el 'núcleo interior del propio ser' o, según el caso, que es la carcelera que impide al individuo salir del interior de su celda hacia la vida" (Elias, 2000:150).

Esta autoimagen de la persona como individuo es admitida como 'verdad emocional' (Elias, 2000:163) en el momento de individualización que hoy vivimos: la interioridad merece hoy día una valoración muy alta en la escala de valores de nuestra sociedad (Elias, 2000:165). Es la interioridad lo auténticamente característico de cada cual y lo que nos distingue del resto. Esta autoimagen del ser humano que sitúa en su interioridad el punto de referencia es afín a la idea de una civilización reflexiva en donde la persona se ocupa de analizar esa interioridad conformada por pulsiones, sentimientos, opiniones, creencias y afectos. En este punto del proceso civilizatorio y del sub-proceso que a partir de él se infiere, el de individualización, las maneras ya no constituyen un objeto prioritario de atención. Es más, incluso éstas dan la sensación de estar menos cuidadas que antaño, que están más "relajadas", percepciones ambas habituales para referirse a este proceso de informalización. Empero es más que eso: comportamiento y emocionalidad son controlados de un modo reflexivo que permite que a nuestra conciencia lleguen los impulsos y a los impulsos la conciencia. Ese control reflexivo y el proceso de individualización se encuentran tras la eclosión de un nuevo pseudogénero de publicaciones cuyo fin es proporcionar orientación y consejo para el gobierno y gestión de dicha interioridad. Me refiero a los libros de autoayuda (self-help) o autorrealización, elementos propios de este estadio civilizatorio reflexivo e individualizado (Giddens, 1997:25; Wouters, 1998:209).

### 3. La literatura de autoayuda

Las publicaciones englobadas bajo el título genérico de 'literatura de autoayuda' son de diverso cuño y su amplia variedad y heterogeneidad hacen dificultosa la tarea de definir qué es lo que puede entenderse por esta noción de 'literatura de autoayuda'. Inicialmente, puede atenderse a la propia composición de la palabra. Auto, del prefijo griego 'autos' significa 'uno mismo' o 'por sí mismo', es decir, hace referencia a cualquier tipo de acción o comportamiento que desarrolla una persona por iniciativa propia. Pone, pues, en primer plano a la persona y su capacidad para actuar de forma

autónoma e independiente. La palabra 'ayuda' se refiere al hecho de prestar cooperación a otra persona. Ahora bien, al estar precedida del prefijo 'auto', la acepción inicial de ayuda, que tenía en mira a la otra persona como destinatario de la acción elimina ese sentido y centra esa cooperación en la propia persona. Así, desde esta perspectiva, el receptor de la ayuda es en este caso el emisor de la misma. Y es éste el eje axial de la literatura de autoayuda: la persona, desdoblada reflexivamente en emisor y receptor de la ayuda, se convierte en un sujeto capaz de ayudar y en objeto susceptible de ser ayudado. Este presupuesto de partida es el que asumen todas las publicaciones que pueden incluirse en la categoría de 'autoayuda' independientemente de que vayan a tratar temáticas diversas (la trayectoria laboral, las relaciones interpersonales, la enfermedad, la muerte, las adicciones o el amor). Teniendo presente este presupuesto de partida que, insisto, es común a todas las publicaciones de autoayuda, enumeraré a continuación un conjunto de características que entiendo contribuyen a fijar con más precisión aquello de lo que hablo.

- El propósito de la literatura de autoayuda es lograr que el lector adquiera una serie de rudimentos y herramientas cuya aplicación está dirigida a la consecución de su propio bienestar psíquico (Rapping, 1996:132).
- Para satisfacer este objetivo, la literatura de autoayuda elabora programas de actuación social y de gestión de la subjetividad que implican siempre el desarrollo de un ejercicio reflexivo de la persona sobre sí misma (Giddens, 1997:94).
- Como ejercicio reflexivo, las publicaciones de autoayuda siempre parten de un procedimiento inicial de autoobservación mediante el cual se conmina a la persona para que adquiera conciencia acerca de su modo de actuar, su pensamiento, sus sentimientos y sus sensaciones corporales (Giddens, 1997:94).
- Junto a la exposición de técnicas, recomendaciones y argumentos conviven pequeñas viñetas sobre aspectos parciales de la vida de algunas personas, testimonios de terceros o historias de relaciones que actúan como ejemplificaciones positivas o negativas o como guías para el lector. Son, pues, en palabras de Nikolas Rose, narrativas de sentimientos que permiten al lector identificarse con situaciones similares a las suyas (Rose, 1990:248).

- La voz del autor en este tipo de publicaciones es calmada, personal y autorizada (Rapping, 1996:134). Calmada porque no insta con urgencia al lector para que intervenga sobre su subjetividad y conducta. Antes bien, aunque el objetivo global sea lograr el bienestar psíquico del lector, sus consejos proponen tareas sencillas, no excesivamente ambiciosas y orientadas siempre a la consecución de pequeños logros. Es una voz personal porque en la mayor parte de las ocasiones se dirige de forma individualizada a quien lee, predominando el uso del 'tú' sobre el 'usted'. Esta personalización del mensaje, que parece dirigido y elaborado exclusivamente para quien lo está leyendo, se acompaña de confesiones o comentarios sobre la propia vida del autor, que cuenta de qué modo se condujo en determinadas situaciones o cómo resolvió determinadas controversias psíquicas personales. Se crea de este modo un contacto directo e íntimo entre el lector y el autor. Y es una voz autorizada puesto que al vivir determinadas situaciones vitales problemáticas puede aconsejar con conocimiento de causa al lector. Esta autoridad que jamás se presenta de modo impositivo es reforzada por la formación intelectual y académica y por la experiencia laboral del autor. Así, la mayor parte de estos autores son psicólogos y ejercen como profesionales además de que puedan dedicarse a la formación y la enseñanza.
- Los consejos y recomendaciones en este tipo de publicaciones no se formulan en términos imperativos y vinculantes. No se emplea el lenguaje del 'deber ser' sino que se le presentan al lector en un tono condicional e hipotético posibles cursos de acción y alternativas varias.
- Este tipo de publicaciones se dirigen a todo tipo de lectores independientemente de consideraciones sociales, status, procedencia familiar o capacidad económica. Su vocación de alcance es plenamente universalista. Esto hace que el estilo y lenguaje empleados sean fácilmente accesibles, desprovisto de tecnicismos y referencias eruditas.
- Los temas que tratan son variados y amplios: el concepto que cada persona tiene de sí misma, los vínculos y relaciones interpersonales, las circunstancias laborales, los contactos entre sexos, al amor, la amistad, la presentación en público, la muerte, la vejez o la enfermedad tienden a ser los temas recurrentes dentro de un abanico de infinitas posibilidades.

Así pues, las publicaciones de autoayuda son, en terminología foucaltiana, 'tecnologías del yo' que permiten a la persona efectuar por sí misma una serie de operaciones sobre sus ideas, sentimientos y comportamientos que provocan en tal persona una transformación conducente a la obtención de un cierto grado o estado de bienestar o felicidad (Foucault, 1990:48).

La literatura de autoayuda se desarrolla inicialmente en los Estados Unidos tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial aunque su momento de expansión definitiva sea a partir de 1980 (Rose, 1990:213; Rapping, 1996:127). Sus antecedentes más inmediatos los encontramos en los best-seller de orientación psicológica relativos a problemas y comportamientos sexuales publicados a finales de los sesenta y durante la década de los setenta<sup>343</sup> que tenían en las revistas femeninas su correlato abreviado. Así pues, es Estados Unidos el foco irradiador de este tipo de literatura hoy ya ampliamente difundida en todo el mundo occidental. La extensión de la literatura de autoayuda guarda una estrecha conexión con la revitalización de la psicología, más que como disciplina académica, como saber informal -ora trivializada, ora popularizada- en la vida cotidiana.

La revitalización de la psicología ha llevado a diferentes autores a hablar de cultura psicológica (Béjar, 1993:171-172); cultura terapéutica (Rose, 1990:xii); del triunfo de lo terapéutico (Rieff, 1966) o de la psicoterapia como fenómeno cultural (Bellah, 1989:154). Es en este marco de revitalización de la psicología y de elementos ligados a ella como la psicoterapia donde se inserta el desarrollo de la literatura de autoayuda. Las explicaciones en torno a esta revitalización de la psicología y la popularización de sus contenidos son de variado pelaje. Bellah entiende que el debilitamiento de las referencias vitales tradicionales -civismo y religión- ha abierto el espacio para la psicología y las múltiples variantes de terapia que propone a la hora de encauzar la trayectoria vital de las personas. A su juicio, también existe una conexión entre esa revitalización y el desarrollo de la economía de mercado: la terapia enseña a negociar y a llegar a acuerdos en las relaciones interpersonales de modo análogo a los acuerdos y negociaciones que se establecen en el sistema económico del mercado (Bellah, 1989:154-160). Rieff identifica dicha revitalización con la secularización y el debilitamiento de los patrones morales que ofertaba la religión tradicional. Así, psicología y terapia intervienen para ofrecer a la persona una guía mínima de

---

<sup>343</sup> De entre ellos, al más leído y quizá más popular fue "Human Sexual Response" de Masters y Jonson, publicado en 1966. Cfr. Rapping (1996:129).

funcionamiento en sociedad cuando la religión es incapaz de convertir en vinculantes sus orientaciones (Rieff, 1966:25-28). Rose -en clave netamente foucaltiana- conecta el auge de la psicoterapia con el desarrollo de tecnologías políticas de la individualidad; tecnologías que las autoridades ponen en marcha al entender que es necesario y deseable educar al ciudadano en técnicas de autogobierno (Rose, 1990:217). Por tanto, el poder y la presencia de la psicoterapia descansaría en su capacidad para ofrecer medios para la regulación de la personalidad en consonancia con las políticas contemporáneas (Rose, 1990:257). Béjar afirma sin ambages la vigencia actual de una cultura psicológica que como poderoso agente de cambio se ha convertido simultáneamente en religión, moral, filosofía y estilo de vida (Béjar, 1993:171-172).

Giddens entiende la revitalización de la psicología y la terapia como un fenómeno típico del carácter reflexivo de la modernidad (Giddens, 1997:10). MacIntyre, al hablar del emotivismo moral como doctrina ética característica de nuestro tiempo señala al psicoterapeuta como uno de los personajes clave del universo emotivista responsable, en parte, de la transformación de los juicios morales en expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos (MacIntyre, 1987:48-49). Por último, Gergen alude a la extensión del vocabulario psicoterapéutico por todo el universo social como vocabulario que emplean frecuentemente las personas para entenderse a sí mismas (Gergen, 1992:34).

A pesar de las divergencias y variedad de interpretaciones, lo que sí coinciden en señalar todos estos autores es la creciente presencia de la psicología y la terapia en la vida de las personas. Al amparo de dicha presencia se desarrolla la literatura de autoayuda. Ésta se apoya total o parcialmente en diferentes tipos de psicoterapia, ya sea en sus variantes gestalt, conductual, humanista, psicoanalítica o dinámica. Toma de ahí diferentes vocablos, nociones y conceptos que debidamente adaptados serán trasladados a las publicaciones de autoayuda (Rose, 1990:213). La extensión del vocabulario psicoterapéutico alcanza todos los ámbitos de la vida individual y social y de este modo palabras como autoestima, control exterior, depresión, represión, agotamiento psíquico, obsesión compulsiva, crisis de identidad, trastornos afectivos o crisis de madurez son de uso habitual por la persona para caracterizar su estado de ánimo, su carácter o su coyuntura individual (Gergen, 1992:34). En ámbitos profesionales como el de la enfermería, el asesoramiento académico y la orientación escolar, los recursos humanos, el trabajo social o la mediación social este vocabulario también es empleado asiduamente (Rose, 1990:214). Por descontado, dicho vocabulario también es utilizado

en la literatura de autoayuda. La conexión de la literatura de autoayuda con la psicología y la psicoterapia es tan estrecha que a) los propios autores se dedican a pasar consulta y a tratar a sus pacientes además de escribir libros y b) que algunos de estos libros resultan textualmente organizados como si de una sesión de psicoterapia se tratase.<sup>344</sup>

A pesar de que he intentado delimitar con la mayor precisión posible el género de la autoayuda, sus fronteras no son fácilmente remarcables. Ligado a este tipo de literatura aparecen publicaciones sobre pensamiento oriental, medicinas alternativas, control corporal y mentalismo que presentan algún tipo de afinidad con la autoayuda y que desde luego pueden ser empleadas por los lectores como guías de referencia psicoespiritual. Incluso, un tipo de literatura como la que publica el escritor brasileño Paulo Coelho, libros de éxito arrollador a escala planetaria, también podrían ser interpretados desde la perspectiva de la guía psico-espiritual. Un caso reciente y significativo afín a la literatura de autoayuda es el éxito de ventas y público *Más Platón y menos Prozac* de Lou Marinoff. No es éste estrictamente un libro de autoayuda. Por lo menos, el autor huye de cualquier calificación en este sentido y es abiertamente crítico con aquel género. Lo cierto es que no resultaría precisa su inclusión en la misma categoría de las publicaciones anteriormente presentadas. Literalmente, tal y como lo expresa Marinoff, es un libro de "asesoramiento filosófico" (Marinoff, 2001:19). Es decir, sirviéndose del pensamiento de filósofos clásicos y contemporáneos, se ofertan un conjunto de argumentos que sirvan al lector como marco de referencia a la hora de tomar decisiones, afrontar situaciones complejas o alcanzar un estado de sosiego espiritual. Aunque se trate de "asesoramiento filosófico", la lógica implícita de esta obra es afín a la de la autoayuda: se confía en la capacidad del lector para que a partir de los contenidos y herramientas contenidos en la obra, construya un programa de gestión psíquica y conductual con el propósito de lograr una vida plena y satisfactoria. El autor desarrolla un método específico de asesoramiento filosófico que el lector puede hacer suyo: el denominado método PEACE, acrónimo de problema, emoción, análisis, contemplación y equilibrio. El asesoramiento filosófico forma parte de una nueva corriente filosófica que a partir de Estados Unidos comienza a difundirse por otros países. Esta corriente de filosofía práctica está representada por dos grandes

---

<sup>344</sup> Es el caso del best-seller de autoayuda "Tus zonas erróneas", una de las publicaciones que he elegido para mi análisis. Señala literalmente el autor refiriéndose a la estructura de su libro que ésta "[...] corresponde exactamente a la de una sesión de psicoterapia; es decir, un estudio del problema y su exteriorización, un examen del comportamiento negativo: una percepción (insight) profunda del porqué

asociaciones: la American Philosophical Practitioners Association (APPA) y la American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy (ASPCP). Lou Marinoff, además de profesor de filosofía en el City College de Nueva York, es presidente de la primera de estas asociaciones. Asociaciones de esta naturaleza existen en Alemania, Canadá, Eslovaquia, Finlandia, Holanda, Israel, Noruega y Reino Unido.<sup>345</sup>

Junto a *Más Platón y menos Prozac*, otro ejemplo de éxito masivo es *¿Quién se ha llevado mi queso?* de Spencer Jonson (2000), el último hito en literatura psico-espiritual que, hasta donde tengo noticia, marcha ya por la trigésimo-tercera edición. Traducido a veintiséis idiomas, lo que comenzó siendo un libro inicialmente pensado y destinado a directivos de grandes empresas y a sus empleados<sup>346</sup>, es hoy de uso generalizado entre lectores que desean aprender a lidiar con un mundo en permanente cambio. Jonson, licenciado en psicología y doctor en medicina, construye una sencilla fábula protagonizada por dos ratones (Fisgón y Escurridizo) y dos hombres (Hem y Haw) en torno a un pedazo de queso del que van a alimentarse encerrados en el laberinto en el que viven. Cada uno de estos personajes representa una actitud frente al cambio: Fisgón tiene la capacidad para detectar los cambios justo cuando se están produciendo; Escurridizo, se activa para actuar con determinación cuando los cambios tienen lugar; Hem, que se resiste suponiendo siempre que éstos conducen a situaciones negativas y Haw, que se adapta a los mismos cuando entiende que éstos van a reportarle condiciones ventajosas de futuro. La acción se desarrolla alrededor de un enorme pedazo de queso -símbolo de aquello que una persona desea alcanzar- que descubren en el laberinto y del cual parece que podrán alimentarse perpetuamente. Pero éste comienza a agotarse y ante ese cambio que se avecina cada uno de los personajes tomará opciones diversas; desde buscar antes de su fin nuevas fuentes de alimentación a confiar ilusamente en que no se agote. Como digo, su alcance ha excedido el ámbito de la empresa y a la luz de esta pequeña fábula puede interpretarse cualquier problema relacionado con el cambio vital, sentimental o laboral. Sus últimas palabras, a título conclusivo, son realmente ejemplificadoras de cuanto digo:

---

*del comportamiento; y por último, la formulación de estrategias concretas que eliminan la zona conflictiva". Dyer (1978:16)*

<sup>345</sup> Véanse Apéndices B y C de Marinoff (2001). En el momento en que escribo estas líneas no tengo constancia personal de la existencia de ninguna asociación de este tipo en nuestro país.

<sup>346</sup> Existen pruebas de ese carácter empresarial con el que fue concebida la obra. El mismo autor ya había co-escrito junto a Kenneth Blanchard -prologuista de *¿Quién se ha llevado mi queso?*- un manual de



"El cambio ocurre (el queso no cesa de moverse). Anticípate al cambio (prepárate para cuando se mueva el queso). Controla el cambio (Olfatea el queso con frecuencia para saber cuándo se vuelve rancio). Adapta al cambio con rapidez (Cuanto más rápidamente te olvides del queso viejo, antes podrás disfrutar del queso nuevo). Cambia (muévete con el queso). ¡Disfruta del cambio! (saborea la aventura y disfruta del sabor del queso nuevo). Prepárate para cambiar con rapidez y para disfrutarlo una y otra vez (el queso no cesa de moverse). (Johnson, 2000: 82)

Si las fronteras aparecen como elemento mínimamente problemático, sobre lo que no cabe albergar duda alguna es sobre la facilidad para surtirse como lector de publicaciones de autoayuda. El acceso a las mismas no supone ningún problema para quien estuviese interesado en ellas. Librerías de todo cuño las ofrecen así como las secciones de libros de grandes superficies y cadenas comerciales. En ocasiones suelen estar entremezclados con publicaciones de cariz académico sobre psicología o pueden constituir una sección independiente por sí misma. Las bibliotecas públicas también cuentan con ejemplares así como los fondos de las bibliotecas de facultades.<sup>347</sup> No es cometido de esta investigación analizar cuestiones como su difusión, perfil del lector, número de ejemplares publicados y vendidos; cuestiones que competen a un tipo de sociología de la literatura de corte empírica centrada en la recepción, producción y distribución de la obra literaria.<sup>348</sup> Me interesa ante todo el contenido de los textos, lo que pretenden transmitir independientemente de su acogida por el público. Lo único que sí quisiera constatar es que estamos ante publicaciones accesibles y presentes en el mercado.

La literatura de autoayuda es el material empírico del cual me sirvo para caracterizar el código de comportamiento y de regulación de las emociones que entiendo actualmente preside este momento del proceso civilizatorio español. En este sentido, la lógica de este código de comportamiento es similar a la descrita para los anteriores códigos. Entiendo que la función que desempeñan las publicaciones de

---

dirección empresarial (*El ejecutivo al minuto*). Además, *¿Quién se ha llevado mi queso?* forma parte de la colección "Empresa Activa" de la editorial Urano.

<sup>347</sup> En mi caso, he podido acceder a ellos a través de la Biblioteca pública de Pozuelo de Alarcón, o las Bibliotecas de la Facultad de Psicología y Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Complutense.

<sup>348</sup> Véanse al respecto los trabajos de Robert Escarpit y la Escuela de Burdeos: Escarpit (1971) y Escarpit (1974).

autoayuda son análogas a las desempeñadas por el tipo de publicaciones que hasta ahora he venido considerando -manuales de buenas maneras y obras cortesanas sobre modos de comportarse- aunque existen una serie de diferencias sustantivas que es preciso destacar. Por funciones análogas entiendo funciones que guardan un estrecho grado de similitud si bien la forma de las publicaciones que hasta ahora venía considerando difiere en algunos aspectos de las obras de autoayuda.

Al igual que ocurría con las publicaciones anteriores, la literatura de autoayuda tiene como objetivo la regulación conductual y afectiva de la persona y sus funciones son también coincidentes. Actúa como guía orientadora del comportamiento y la afectividad y contribuye a la conformación de la identidad personal y social del individuo. Creo que, en este aspecto, la continuidad y similitud es evidente. Donde radican las diferencias es en su forma y características concretas:

- La literatura de autoayuda presenta un afán y vocación universalistas. Es un tipo de literatura encuadrado en un universo social igualitario y como tal, pretende hacer llegar sus enseñanzas a cualquier tipo de lector sin efectuar distinguos en función de su rango social, ingresos, cultura... No se trata, pues, de una vocación particularista como la de la literatura cortesana. Las publicaciones de autoayuda presuponen que cada cual a partir de sus propias capacidades está en condiciones de 'ayudarse a sí mismo' poseyendo cualquier persona, en teoría, esas capacidades. Únicamente habrá de hacerlas explícitas a sí mismo y posteriormente activarlas. Aunque la pretensión universalista se resiente en órdenes sociales desigualitarios -es el caso de los manuales de buenas maneras del periodo estamental- en el caso de la literatura de autoayuda existe una concordancia entre su afán universalista y el marco social igualitario en el que se encuadra. Así pues, en cuanto a su afán y vocación, queda más cerca de los manuales sobre buenas maneras estamentales y post-estamentales que de la literatura cortesana que verse sobre maneras.
- La normatividad de la literatura de autoayuda no es tan elevada como la del resto de las publicaciones que he tratado. Si bien hasta ahora el conjunto de publicaciones analizadas establecían con meridiana claridad la diferencia entre lo adecuado y lo inadecuado impregnando esta diferencia de consideraciones morales, la literatura de autoayuda sugiere posibles vías de actuación, orienta entre cursos de acción pero nunca efectúa evaluaciones morales de la persona. Su rigidez es mínima y sustituye los interrogantes clásicos de los manuales sobre

buenas maneras acerca del '¿qué debo hacer?' o '¿lo que hago está bien o mal?' por los interrogantes '¿funciona esto para mí?' o '¿me conviene esto a mí?'. No estamos ante normas cerradas sino ante indicaciones susceptibles de revisión personal; tan susceptibles de revisión que hasta podría indicarse al lector que no las siga en caso de que las entendiese inadecuadas para sí.

- La sistematicidad de la literatura de autoayuda es variable. Pueden encontrarse obras con un grado de sistematización máximo, sobre todo en aquellas que reproducen en su estructura la propia estructura de una sesión de psicoterapia. Cuando no es ese el caso, consejos, técnicas o tareas se encuentran difuminadas entre la argumentación general del autor y se infieren a partir de la línea de pensamiento de éste antes que por su sistematización explícita. Téngase en cuenta que la sistematicidad es sacrificada en ocasiones en nombre de un tono sugerente, creativo y flexible puesto que la literatura de autoayuda sugiere o aconseja antes que prescribir o imponer. No tiene el sentido pedagógico de los antiguos manuales de buenas maneras porque no persigue un aprendizaje exhaustivo por parte del lector de sus consignas. Es una guía abierta que se consulta a voluntad en la que el lector puede variar según capricho el orden de la lectura de los capítulos y en la que no existen imperativos de memorización. A ese estilo abierto, sugerente y flexible contribuyen los fragmentos de narraciones, poesías y canciones que se incluyen con fines ejemplificadores o a modo de síntesis de lo expuesto.
- La literatura de autoayuda no aborda estrictamente las mismas cuestiones que los antiguos y nuevos manuales de buenas maneras. Si aquéllos se centraban preferentemente en la conversación, la vestimenta, el saludo, la comida, el trato, la higiene, el aseo o en la regulación de las necesidades fisiológicas, la literatura de autoayuda no se ocupa de aspectos tan visibles del comportamiento y el gobierno de los impulsos sino que abordan cuestiones relativas al mundo psíquico de la persona: la integración de las emociones en el comportamiento, la eliminación de focos de infelicidad y malestar psicológicos, el autorrespeto, la lucha frente a la desaprobación o la inseguridad, el logro de la autodependencia psíquica, la aceptación del propio carácter o la gestión de las crisis y los cambios. Esto es, son cuestiones de cariz psicológico en consonancia con un estadio de informalización e individualización.

- La literatura de autoayuda es la mayoría de las veces obra de autores con un marcado carácter técnico-profesional; esto es, se trata de especialistas (psicólogos, terapeutas, psiquiatras, psicoanalistas, médicos...) que se legitiman en razón de su saber y su experiencia.

Así pues, entiendo que los manuales de autoayuda desempeñan funciones análogas y presentan características afines a las de los manuales tradicionales de buenas maneras. Es obvio que no puede establecerse una equivalencia exacta pero la similitud entiendo que es evidente. Como señala Giddens, los manuales de autoayuda son textos de nuestro tiempo en la misma medida que lo eran los manuales de buenas maneras medievales, renacentistas o barrocos analizados por Norbert Elias (Giddens, 1995:43).

### 3.1. Presentación del material empírico analizado

Una vez explicitadas las características, formas, funciones y peculiaridades resta una presentación del material empírico del que me he valido para mi análisis.<sup>349</sup>

--*¿Qué es inteligencia emocional?* de Doris Martín y Karin Boeck se integra dentro de la colección 'Psicología y Autoayuda' de la Editorial Edaf. Dicha editorial ha creado una sección específica para este tipo de publicaciones del mismo modo que ocurre, por ejemplo, con la Editorial Grijalbo y la Editorial Urano. Los autores del libro toman como noción de referencia el concepto de 'Inteligencia Emocional', expuesto y desarrollado con éxito de ventas y público por Daniel Goleman. Presentándolo de manera esquemática y abreviada, la obra tiene por objetivo el logro de una integración creativa de las emociones en el comportamiento. Dicha integración creativa es sinónimo de triunfo en cualquier ámbito de la vida. Es una publicación pertinente para mi análisis puesto que proporciona un contacto inicial abreviado con la noción de 'Inteligencia Emocional'; noción que aspira a convertirse en paradigmática en el terreno de la autoayuda. Es éste sin duda el concepto con más resonancia en la actualidad y aquí se ofrece una selección de sus variables y dimensiones fundamentales en versión sintetizada.

--*Tus zonas erróneas* de Wayne W. Dyer es quizá, como reza su contraportada, uno de los libros de autoayuda más leído de todos los tiempos. Su autor, profesor de Psicología

del Asesoramiento en la Saint John's University de Nueva York, publicó originalmente este libro en el año 1976. Integrado en la colección de autoayuda de la Editorial Grijalbo, su objetivo es el diseño de un programa personal de comportamiento y de disposición anímica con el que alcanzar responsabilidad para con uno mismo desde el convencimiento de que cada cual puede hacer de sí lo que desea. La estructura de cada capítulo reproduce la estructura de una sesión de psicoterapia en la cual se efectúa una presentación de la idea correctora de las denominadas "zonas erróneas". Tras eso, se examinan las ventajas e inconvenientes del mantenimiento de esa zona errónea; zona errónea entendida como comportamiento y emocionalidad autodestructivas, y finalmente se ofrece una batería de consejos y recomendaciones para eliminarla. El ideal al que debe aspirarse es al de un prototipo de persona que elimina dichas zonas; prototipo susceptible de ser alcanzado.

-- *El respeto hacia uno mismo* de Nathaniel Branden presenta el concepto de 'autorrespeto' como concepto clave para la superación de culpas e inseguridades personales. El interrogante central de la vida humana es el que formulamos acerca de nosotros mismos, interrogante que precisa de una respuesta adecuada y que implica una autovaloración personal que afecta al núcleo íntimo de nuestra existencia. El autor es calificado de pionero en estudios sobre autoestima, transformación personal y relaciones de pareja. Sus libros han sido traducidos al francés, alemán, portugués, holandés, hebreo, griego, japonés y sueco. Aparte de poseer su propia consulta, es director del Biocentric Institute de Los Angeles, donde se imparten cursos de formación sobre estas cuestiones destinados a psicólogos profesionales. Es un libro significativo en tanto realiza una presentación del respeto hacia uno mismo, noción clave dentro de la literatura de autoayuda. Está escrito en un tono más formal, si se quiere "más académico" que el empleado por el resto de sus homólogos sin que por ello deje de resultar accesible y próximo al lector.

--*El camino de la Autodependencia* de Joge Bucay lleva a cabo una presentación de este concepto que si bien contempla la necesidad e inevitabilidad de los vínculos de dependencia personales, enfatiza la necesidad de que tales vínculos sean manejados directamente por el propio individuo. Bucay, argentino, es médico y psicoterapeuta gestáltico que compatibiliza el trabajo en su consulta privada con la docencia y un programa de televisión. Obra de breve extensión, en ella plantea esta noción de autodependencia como sinónimo de autonomía individual en el terreno conductual y

---

<sup>349</sup> La referencia completa de cada una de estas obras puede verse en el apartado final de bibliografía.

psíquico; noción previa y deseable en su consecución a cualquier tipo de vínculo que satisfactoriamente pueda establecerse con una persona.

--*Usted puede sanar su vida* de Louisie L. Hay es un libro modélico en el sentido de que la trayectoria vital de la autora se oferta como modelo y patrón de referencia para el lector. Su propia vida constituye un ejemplo de autosuperación basado en la ayuda que la autora fue capaz de prestarse a sí misma. Junto a su carácter modélico, es de interés esta obra por su utilización de una herramienta como el espejo mediante la cual conducir el propio proceso de curación emocional. La idea del espejo es fundamental como instrumento desencadenante de procesos reflexivos en torno a la apariencia corporal, el lenguaje del cuerpo o las emociones que pueda traslucir el rostro. La curación remite a estados psíquicos concebidos como pseudoenfermedades conectadas con sus correspondientes somatizaciones corporales en forma de dolencias, fallas o enfermedades. Acompaña a su libro un manual de trabajo con ejercicios y actividades que el lector puede completar en su camino hacia la curación. Su título es *Ámate a ti mismo*.

--*Vampiros emocionales* de Albert J. Bernstein, incluido en la colección "Psicología y Autoayuda" de la Editorial Edaf constituye un ejercicio de identificación y clasificación de los denominados "vampiros emocionales"; esto es, personas que se caracterizan por absorber la energía emocional de las personas con las que se relacionan. Su autor, doctor en psicología, divulgador y columnista, tiene como objetivo con su tipología de vampiros emocionales alertar al lector sobre la peligrosidad de estos individuos proporcionándole unas pautas de actuación que pongan a salvo su emocionalidad frente a la vampirización de la que puedan ser objeto. A salvo de dichos vampiros, el lector puede cultivar y reformular su emocionalidad habiendo gestionado con acierto sus interrelaciones con otras personas. Se trata, pues, de una obra que proporciona al lector una guía de relación con su entorno a fin de que éste no resulte lesivo para su emocionalidad.

--*Crisis, ¿qué crisis?* de Regine Schneider enseña al lector a enfrentarse y pensar los cambios vitales no como motivo de desaliento sino como oportunidad para redefinir sus objetivos en la vida. La autora, que estudió pedagogía, periodismo y sociología y ha trabajado como redactora en un periódico y en una revista femenina, se vale del ejemplo de personajes célebres que supieron afrontar esas crisis reelaborando sus propósitos personales. Muestra dichos ejemplos al lector a fin de que adquiera una visión 'positiva' de la noción de crisis y se desembarace de una noción negativa que paraliza y hasta a la

persona. Este concepto de crisis como oportunidad de redefinición personal convierte a esta obra en un elemento a tener en cuenta dentro de esta investigación en torno a la literatura de autoayuda.

La literatura de autoayuda inunda las estanterías de librerías, grandes superficies, centros comerciales y todo tipo de establecimientos que hagan del libro su razón de ser. La variedad resulta inabarcable pero todos ellos se mueven en los contornos formales y temáticos que dibujan las publicaciones aquí presentadas. De haber elegido otros, sospecho que los resultados, temas y contenidos no hubieran variado substancialmente. Insisto en que quizá la elección pudiera haber sido otra pero las publicaciones seleccionadas responden a los criterios que he definido para distinguir la literatura de autoayuda en sus dimensiones generales. Entiendo que abarcan el universo temático típico de este tipo de literatura -la gestión de las emociones, la eliminación de nuestras tendencias emocionalmente autodestructivas, el autorrespeto, la liberación personal, la curación vital, las relaciones interpersonales y los cambios vitales- y que por ello resultan pertinentes para esta investigación.

#### 4. La civilización reflexiva a través de la autoayuda.

El código de comportamiento y gestión de las emociones que se configura a partir de la literatura de autoayuda voy a denominarlo 'código de la civilización reflexiva'. Mantengo el vocablo 'civilización' en tanto con esta noción se alude al nivel de autocontrol que ejerce la persona sobre sus conductas y emociones. Añado el vocablo 'reflexiva' puesto que entiendo, en la línea definida por Cas Wouters, que ese control se flexibiliza al tiempo que se solidifica a partir de un pensar sobre sí mismo y un pensar lo pensado; es decir, a partir de un examen introspectivo y el consiguiente autoanálisis del comportamiento y los afectos. Es pues éste el código que prevalece en condiciones de informalización, individualización e igualdad. Su carácter reflexivo, de cualquier modo, es lo que interesa recalcar con relación a los códigos anteriores y es lo que voy a ilustrar desgranando los contenidos de las obras de autoayuda. El código de la civilización reflexiva parte de una gestión adecuada de las emociones, gestión que sitúa a la persona en condiciones de alcanzar la felicidad. Partiendo del autoescrutinio individual se accede a un par de conceptos clave para entender el código: la responsabilidad y la opcionalidad. Veamos cada una de estas cuestiones con mayor detenimiento.

El objetivo del código que me ocupa es la consecución de la felicidad entendida como una amalgama de éxito y bienestar psíquico. No existe una definición precisa y unívoca de la felicidad en las publicaciones que he manejado pese a que se explicita como objetivo. El éxito no se identifica al uso tradicional con el carácter sobresaliente de una persona en la vida pública, o en los negocios, o en la política, o en el ámbito académico o en el terreno artístico sino que se trata de un éxito discreto, individualizado e independiente respecto a una ratificación social mayoritaria. Éxito es el de la persona que rehace su vida tras la pérdida de un ser querido o tras cualquier debacle emocional; el del modesto deportista que persevera en su entrenamiento después de la derrota o el del asesor laboral que en un ayuntamiento consigue trabajo para ciudadanos desempleados. Es un tipo de éxito que no tiene por qué contar con un refrendo público, que podría o no llegar aunque sin ser imprescindible para poder hablar con toda propiedad de éxito (Martín y Boeck, 1997:14). El bienestar se asocia a un estado de plenitud y paz espiritual ajeno a tribulaciones y ligado a una trayectoria vital de la cual la persona es dueña y que, por descontado, gobierna.

Alcanzar dicho objetivo, nunca definido conceptualmente con precisión -entre otras cosas debe ser cada uno quien lo llene de contenido- pasa por una correcta autorregulación emocional. El código de la civilización reflexiva prioriza en sus consideraciones las emociones sobre el comportamiento: una vez gestionadas las primeras con pericia, dicha gestión se traducirá en una conducta acorde con ellas. Y es que la gestión de las emociones, los afectos y la subjetividad es el horizonte que nunca ha de perderse de vista. Esta actuación prioritaria sobre las emociones y la autorregulación de las mismas, pone en primer plano la subjetividad individual como dimensión fundamental y auténticamente característica de la persona; dimensión sobre la que cada uno debe trabajar en aras de su felicidad. Las emociones son susceptibles de ser manejadas, redefinidas; no son al uso romántico un caudal ingobernable e impredecible: se trata de ser emocionalmente inteligente. Ser emocionalmente inteligente comporta una autorregulación de las emociones desarrollada con arreglo a una concepción de la inteligencia abierta a la subjetividad individual frente a la tradicional visión de la misma que la identifica con la capacidad de abstracción, la lógica formal, la comprensión de relaciones conceptuales o la acumulación de conocimientos generales.



Ser emocionalmente inteligente es estar dotado de 'Inteligencia Emocional'. Este concepto nace inicialmente como crítica de lo que se entiende es un concepto demasiado restringido de inteligencia, centrada siempre en aspectos pragmáticos, utilitarios, matemáticos, objetivos y sin consideración alguna hacia el nivel emocional de la persona. Así, el concepto tradicional de inteligencia, medido gracias a diferentes tests y expresado numéricamente ha de ser superado incluyendo entre sus contenidos la dimensión emocional de la persona. Esta concepción de inteligencia reconocería cinco capacidades diferentes o áreas de actuación de la persona en función de las cuales podrían establecerse los niveles de inteligencia emocional de la persona. Así, primero se toma en consideración el reconocimiento de las emociones propias y la capacidad para darles un nombre. En segundo lugar, se tiene en cuenta la gestión de las emociones y cómo se conduce la persona ante sus reacciones emocionales. En tercer lugar, se atiende al potencial existente en cada individuo para dicha gestión teniendo presente el aserto de que para tal gestión es necesario "un diez por ciento de inspiración y un noventa por ciento de esfuerzo" (Martín y Boeck, 1997:22). En cuarto lugar, se presta atención a la predisposición empática de todo lo que es expresado gestual y no verbalmente. Y por último, se abordan las relaciones sociales y la capacidad para solucionar conflictos interpersonales o percibir los estados de ánimo del interlocutor y ajustar el comportamiento y la emocionalidad a dichos estados. Éstas son pues, las capacidades que resultan relevantes para el concepto de inteligencia emocional (Martín y Boeck, 1997:22-23).<sup>350</sup>

De cualquier modo, este concepto de inteligencia emocional, aunque recientemente apuntado y publicitado, ya encuentra antecedentes, aunque menos perfilados o más intuitivos, en publicaciones de autoayuda como la de Wayne W. Dyer y sus "zonas erróneas". Dyer anticipa en el tiempo -1978- la crítica que desde la perspectiva de la inteligencia emocional se hace de la concepción clásica de inteligencia: afirma que la inteligencia no ha de concentrarse exclusivamente a la resolución de problemas lógicos más o menos complejos y amplía sus competencias al aprovechamiento de las propias potencialidades y a la capacidad para escoger los sentimientos con los que hacer frente a una determinada situación (Dyer, 1978:23-24). Las emociones, desde esta óptica, no son elementos ajenos a una voluntad individual de control de las mismas; no son elementos inefables fijados de manera determinista en la

---

<sup>350</sup> Basándose en estas dimensiones se elaboran tests que miden cuantitativamente la inteligencia emocional de una persona si bien éstos son todavía hoy insuficientes. Cfr. Martín y Boeck (1997:26).

naturaleza de las personas. Es posible un control reflexivo de las emociones que haría del individuo un sujeto emocionalmente inteligente. Los sentimientos o las emociones " [...] son reacciones que eliges tener" (Dyer, 1978:25). Un sencillo silogismo constituye la base de esta afirmación:

"Premisa mayor: Yo puedo controlar mis pensamientos.

Premisa menor: Mis sentimientos provienen de mis pensamientos.

Conclusión: Yo puedo controlar mis sentimientos." (Dyer, 1978:26)

La legitimación intelectual del concepto de inteligencia emocional se busca en autores que a lo largo de la historia del pensamiento se hayan centrado en el origen y efecto de las emociones -Empédocles (450 a.C.) y su teoría de los cuatro temperamentos básicos, Robert Burton (1577-1640) y su "Anatomía de la Melancolía" o Charles Darwin (1809-1882) y su estudio de la expresión de las emociones en los hombres y los animales (1872)- y su legitimación científica se basa en los estudios sobre el funcionamiento del bulbo raquídeo, del sistema límbico (cerebro emocional), del neocórtex (cerebro racional) y de las constantes interrelaciones entre ellos; interrelaciones que vendrían a probar esa interpenetración entre la dimensión racional y emocional de la persona (Martín y Boeck, 1997:33 y ss.). Luego entonces es a partir de este concepto de inteligencia ampliado al campo de las emociones que se elabora un programa de autorregulación emocional que contempla el conocimiento de la propia emocionalidad no con vistas a la represión de las emociones sino con miras a su control reflexivo para modificar convenientemente el comportamiento y desarrollar nuevas competencias.<sup>351</sup>

Este programa de autorregulación emocional quedaría constituido por seis puntos básicos (Martín y Boeck, 1997:70-72):

--Reconocimiento e identificación mediante su correspondiente nombre de las emociones que experimenta la persona.

--Distanciamiento reflexivo de la persona en relación con sí misma. Se forja así una suerte de observador objetivo y neutral de la subjetividad y la conducta propias que nunca emitiría juicios de valor.

---

<sup>351</sup> Por ejemplo, una persona que tiene miedo ante un ataque nocturno o ante un determinado auditorio cuando debe hablar en público, aprovecharía la energía que se desprende de una emoción como el miedo para aprender técnicas de autodefensa o procedimientos para intervenir en alocuciones públicas (conferencias, charlas, seminarios, exposiciones...). Cfr Martín y Boeck (1997:75).

--Admisión de las emociones como elemento consustancial a la vida humana. Las emociones, en sí mismas, no serían ni buenas ni malas. Su valor residiría en el potencial que atesoran para redefinir satisfactoriamente la vida de la persona y alumbrar nuevas habilidades y competencias en ella.

--Detección de estados de ánimo negativos. Detectarlos se entiende equivalente a querer eliminarlos.

--Conversión en hábito de la atención que debe prestarse a las señales emocionales que emite el cuerpo en forma de contracciones musculares, sudor, dolor de cabeza, sonrojos, balbuceos, tartamudeos...

--Averiguación imprescindible de las causas que generaron esa señal emocional.

Un programa de esta clase presupone, en aras de la autorregulación emocional, la necesidad de partir del autoescrutinio reflexivo que cada persona debe emprender sobre sí misma. Este examen de la interioridad se concibe como una tarea con la que se descubre lo esencial de cada uno, sus fortalezas y debilidades. Únicamente a través de este autoescrutinio se encuentra la persona en disposición de iniciar su proceso de autorregulación emocional:

"Hay que trabajar con uno.

Hay que observarse mucho.

Evidentemente, esto no quiere decir que haya que mirarse todo el tiempo, pero sí mirarse en soledad y en interacción, en el despertar de cada día, en el momento de cerrar los ojos cada noche, en los momentos más difíciles y en los más sencillos" (Bucay, 2002:78).

Se impone dicho autoescrutinio reflexivo como mirada examinadora sobre uno mismo; mirada reflexiva que, en ocasiones, puede hacerse acompañar del utensilio reflexivo por excelencia: el espejo. La utilización del espejo como herramienta de autoescrutinio se encuentra fundamentalmente presente en la obra *Usted puede sanar su vida* de Lousie L. Hay y en el manual de trabajo que de la misma autora lleva por título *Ámate a ti mismo: cambiarás tu vida*. El recurso del espejo como técnica de autoescrutinio permite a la persona tomar conciencia de su corporeidad y además de eso, le permite desdoblarse de tal manera que pueda emitir y recibir -hablando consigo misma en forma de yo desdoblado- consignas en pro de su propio autoconocimiento. El recurso técnico del espejo como utensilio de autoescrutinio se considera imprescindible por parte de esta autora, que lo incluye como elemento que debe estar a mano del lector

durante la lectura de su libro (Hay, 1990:19) y que debe ser utilizado del siguiente modo:

"Primero, vaya a mirarse al espejo y dígame: Estoy dispuesto a cambiar. Observe cómo se siente. Si advierte vacilaciones o resistencias o ve que simplemente no quiere cambiar, pregúntese por qué. ¿A qué antigua creencia está aferrándose? Le ruego que no se riña; límitese a observar de qué se trata. Apuesto a que esa creencia le ha causado mil problemas y quisiera saber de dónde proviene. ¿Usted no lo sabe? Pero no importa que sepamos o no de dónde viene; hagamos algo por disolverla ahora mismo. Vuelva otra vez al espejo y, mirándose profundamente a los ojos, tóquese la garganta y diga diez veces en voz alta: Estoy dispuesto a abandonar toda resistencia" (Hay, 1989:62-63).<sup>352</sup>

El autoescrutinio emocional contribuye al autoconocimiento de la interioridad personal teniendo en cuenta que tal autoescrutinio nunca es un fin en sí mismo. Antes bien, aparece subordinado a la consecución de esa felicidad que entrevera éxito y bienestar mediante el desarrollo de un sentido de la identidad pleno. Para la consecución de tan preciado objetivo, el código de la civilización reflexiva exige de la persona una toma de responsabilidad sobre su vida que le lleve a construir un proyecto vital satisfactorio. La responsabilidad que debe asumir la persona a la hora de diseñar o redefinir sus condiciones emocionales en particular y su proyecto de vida en general se articula en torno a tres puntos básicos: 'hacerse cargo de uno mismo', 'amarse a uno mismo' y 'respetarse a uno mismo'.

'Hacerse cargo de uno mismo' implica que la propia persona puede decantarse por un proyecto de vida autorrealizante u otro que no sea autorrealizante. Esto supone, si es que la persona se decanta por lo autorrealizante, que está en condiciones de alcanzar la felicidad sometiendo su emocionalidad y comportamiento a un proceso de autorregulación. Así pues, la propia persona es la responsable de su felicidad y de ningún modo debe trasladarse dicha responsabilidad al entorno o hacerla depender de otras personas:

"Tú no eres un robot que manejas tu vida por control remoto, un control lleno de reglas impuestas por otras personas y por reglamentos que no tienen sentido para ti. Tú puedes analizar más detenidamente esas reglas y empezar a ejercitar un control interno sobre tu propio pensamiento, tus propios sentimientos y tu propio comportamiento" (Dyer, 1978:195).

---

<sup>352</sup> Más ejemplos de la utilización del espejo pueden encontrarse en Hay (1990:53-55).

"Eres tú el responsable de tu desgracia porque son tus pensamientos respecto a las cosas y a la gente que hay en tu vida los que te pueden hacer infeliz. Para llegar a ser una persona libre y sana tienes que aprender a pensar de forma diferente" (Dyer, 1978: 28).

"Algunas personas eligen volverse locas antes que hacerse cargo de sí mismas y controlar sus vidas" (Dyer, 1978:34).

Desde esta perspectiva, se trata de adueñarse de la propia vida, la conducta y la emocionalidad para hacer de ellas lo pretendido por la persona. Por tanto, la persona gobierna su voluntad, emocionalidad, pensamientos y deseos de manera particular y sin depositar dicho gobierno en manos de terceras personas. No significa esto que nos encontremos ante un proceso que no vaya a suponer dolor, esfuerzo, disciplina y, por qué no, lágrimas. Dolor porque hacerse cargo de uno mismo convierte a la persona en una entidad no manipulable; circunstancia que puede ser contemplada con recelo por parte de un entorno que antes ejercía su manipulación sobre la persona (Bucay, 2002:52). Esfuerzo y disciplina en tanto hacerse cargo de uno mismo supone en cierto modo desandar mentalmente lo aprendido y dotar a nuestra conducta y emocionalidad de un nuevo sentido autorrealizador (Dyer, 1978:47). Y lágrimas porque adueñarse de la propia vida, como decía, puede abocar a cierta soledad cuando las personas recelan de quien pretende el dominio de su vida. Empero, sobre todo, porque hacerse cargo de uno mismo abarca el pasado, el presente y el futuro de la persona: se asume la responsabilidad por lo que se hizo, se hace y se hará y es ciertamente examinando el pasado como sobreviene la tristeza. No en vano, la persona puede constatar cómo era antes y cómo decide, responsabilizándose, ser ahora. Lousie L. Hay recomienda vivamente al lector que se haga acompañar de una caja de pañuelos haciendo los ejercicios que propone en *Ámate a ti mismo*: "A veces es buena idea tener a mano una caja de pañuelos de papel. Si es necesario permítete llorar mientras exploras el pasado. Las lágrimas son el río de la vida y limpian muchísimo" (Hay, 1990:14).

'Amarse a uno mismo' comporta el autorreconocimiento de aquello que siendo específicamente propio de cada persona, ésta estipula que es lo más hermoso o valioso que posee. El amor por uno mismo comienza por la aceptación del propio cuerpo y continúa con la aceptación de nuestros comportamientos, pensamientos y sentimientos. Pasa, pues, por una aceptación incondicional; es un aceptarse sin chistar (Dyer, 1978:51,64). Amarse a sí mismo conduce a que la persona no tenga ya que exigir

reciprocidad en los afectos de los demás.<sup>353</sup> Dicha reciprocidad puede hacerse o no efectiva pero en modo alguno tendría tal circunstancia un efecto decisivo sobre la persona que se ama a sí misma. Quien se ama a sí mismo enfatiza su propio valor, no se critica ni culpa, se desembaraza de sus lastres mentales y admite como verdad cualquier cosa que decida para sí (Hay, 1989:37).

Un ejemplo claro de cómo el amor a sí mismo puede ser el *leit-motiv* de una vida plena en la que superan todo tipo de obstáculos lo constituye la propia trayectoria de Louisie L. Hay, autora de *Usted puede sanar su vida* y *Ámate a ti mismo*. La autora confía en la potencia ejemplificadora de su vida para advertir al lector de la trascendencia del amor a uno mismo; a la postre, amor que le ha conducido hasta la plenitud (Hay, 1997:213-223). Los padres de Hay se divorciaron cuando ella tenía sólo un año y medio. Su madre se volvió a casar con un hombre tosco y violento y Hay cuenta cómo tuvo que aguantar maltrato físico y sexual durante su infancia. Se marchó de casa a los quince años y con dieciséis quedó embarazada cediendo más tarde el recién nacido a una familia. Su falta de amor por sí misma le conducía a buscar afecto en otras personas de manera enfermiza y lastimera: "Como estaba ávida de amor y afecto y mi autoestima no podía ser más baja, de buena gana pagaba con mi cuerpo cualquier bondad que alguien pudiera demostrarme" (Hay, 1989:215). La falta de amor por sí misma acrecentó su sensación de insignificancia e inutilidad; incluso dicha sensación terminaba por aproximarle a hombres que la vejaban y maltrataban. Esta situación se prolonga hasta que se inicia en la meditación trascendental y se aficiona al estudio, incrementándose del mismo modo su autoaceptación personal y su amor por sí misma. Y fue ese amor quien le hizo vencer el cáncer que le diagnosticaron; un cáncer que atribuye a un resentimiento acumulado contra quienes le dañaron y que superó gracias a ese amor. Su relato termina con un breve apunte sobre su situación actual: disfruta del éxito gracias a sus seminarios y a sus libros, que batan récords de ventas. También ha abierto un centro el que imparte clases a partir de lo aprendido y lo vivido. Se trata de un ejemplo de avatares y desgracias personales superados mediante al amor a uno mismo. Éste, como aclara Dyer, no ha de confundirse con la egolatría (Dyer, 1978:67). La egolatría se funda en el anuncio público de las cualidades personales para tratar así de captar el aprecio de los demás. Precisamente ahí estriba la diferencia con

---

<sup>353</sup> Señala Dyer (1978:67): "El amor a uno mismo quiere decir que te amas a ti mismo; no exiges el amor de los demás".

respecto al amor a uno mismo: quien se ama sí mismo no pretende lograr el afecto de los demás; de él nace y a él regresa esa aceptación incondicional de sí mismo.

'Respetarse a sí mismo' se encuentra estrechamente ligado al 'amarse a sí mismo'. El respeto por uno mismo alude al juicio central en la vida de cualquier persona, que no es otro que el juicio que pueda tener de sí. Ese juicio conlleva una autovaloración que cuando es positiva se entiende afín o comparable al amor por uno mismo. El primer paso que debe dar una persona en dirección al autorrespeto es afirmar con convicción la valía de su conciencia. Dicha valía se asienta en saber qué se piensa y siente y en conducirse con arreglo a pensamientos y criterios propios. A continuación, se impone una actitud de autoaceptación a través de la cual se habla y actúa sin necesidad de fingir o de autoengañarse sino siempre con arreglo a lo que se piense o sienta. Se sigue una negación de la culpa que no sea merecida y una aceptación de la que sí se merece, una reivindicación de la existencia propia como algo no dependiente de nadie y finalmente una apuesta por la vida y las posibilidades para madurar, descubrir y explorar qué tiene en ella la persona (Branden, 1997:12-13).

El respeto por uno mismo se convierte en falta de autorrespeto cuando la persona busca como necesidad la aprobación de los demás. Se trata de una falta de autorrespeto puesto que así la emocionalidad y el comportamiento se hacen depender del prójimo. Aquí, el riesgo que se corre es trocar la búsqueda de la propia felicidad por el cumplimiento de deseos y expectativas que los otros proyectan sobre la persona, la autoaceptación por la aceptación ajena o la confianza en las propias emociones, pensamientos y conductas por aquellas pautas de acción y sentimiento que proporcionan los demás (Branden, 1997:10). En definitiva,

"Hay que deshacerse de la necesidad de aprobación. [...] hay que erradicarla completamente de tu vida si quieres lograr tu realización personal. Esa necesidad es un psicológico callejón sin salida que no te aporta ningún beneficio" (Dyer, 1978:76).<sup>354</sup>

---

<sup>354</sup> Depender de la aprobación del otro puede generar resultados emocionalmente extremos. Una dependencia exagerada comportaría poner en manos del prójimo un cúmulo de sentimientos que podrían ser aprovechados por otra persona para absorber la energía emocional de quien precisa aprobación. Quienes absorben o, en palabras de Albert J. Bernstein, "vampirizan" dichas energías son los denominados 'vampiros emocionales'. El peligro de una dependencia aprobatoria es que quien se encuentre frente a la persona 'dependiente' sea uno de estos vampiros, puesto que tratará de hacerse con la energía emocional de quien pretende aprobación. Sin embargo, también puede darse la circunstancia de que quien ansía aprobación se transforme en uno de estos vampiros que para sobrevivir necesita la energía emocional del otro en forma de aprobación. El peligro, por tanto, es doble. Albert J. Bernstein en su obra *Vampiros emocionales. Cómo reconocer y tratar con esas personas que manipulan nuestros sentimientos* acuña tal denominación para referirse a aquellas personas que pretenden lograr a toda costa la atención total y exclusiva del prójimo. Se trata de individuos infantilizados que entienden que sus

Por tanto, son el hacerse cargo de uno mismo, el amarse a uno mismo y el respetarse a sí mismo los puntos fundamentales que conforman la noción de responsabilidad del código de la civilización reflexiva. Para la satisfacción de cada uno de estos puntos, las publicaciones de autoayuda apuntan una serie de procedimientos o pseudotécnicas a los que el lector puede recurrir aplicándolos en su vida personal. Se entra así en la dimensión práctica que posee la literatura de autoayuda.

En lo relativo al hacerse cargo de uno mismo, se recomienda la utilización de la imaginación para afrontar aquellas situaciones que son comúnmente tenidas por desagradables. Aceptarlas como desagradables porque socialmente han sido así definidas implicaría acomodarse a patrones sociales de valoración que fijan una definición unívoca de lo que es o no agradable. Este acomodo es renunciar a hacerse cargo de uno mismo. Cuando la persona se hace cargo de sí misma es capaz de escoger las emociones que va a sentir e invierte dichos patrones sociales en su propio beneficio. Esta utilización de la imaginación con la consiguiente inversión de patrones sociales de valoración permite que la persona se haga cargo de sí misma. Un ejemplo elocuente lo proporciona Wayne Dyer al explicar cómo afrontar la visita al dentista haciéndose cargo de uno mismo. Una visita al dentista es socialmente valorada de manera negativa. Se asocia a sensaciones de temor, nervios, malestar y dolor "[...] pero todas éstas son reacciones aprendidas. Tú podrías hacer que la experiencia funcionara a tu favor si decidieras que se trata de un procedimiento agradable. Podrías, si realmente decides usar tu cabeza, hacer que el ruido del torno te haga pensar en una hermosa experiencia sexual y cada vez que suene su ronroneo podrías entrenar a tu mente a que se imagine el momento más orgiástico de tu vida. Podrías pensar diferentemente sobre lo que solías llamar dolor y elegir sentir algo nuevo y agradable. Te resultará mucho más agradable y gratificante dominar tus propias circunstancias mentales que aferrarte a las viejas imágenes y simplemente resignarte"(Dyer, 1978:33).

Para quererse o amarse a sí mismo se recomienda a) no dudar de los gestos de sinceridad ajenos aceptándolos de buen grado, b) confesar el amor que se siente a la persona interesada y felicitarse por haberlo hecho, c) pedir en un restaurante aquello que

---

necesidades son siempre más importantes que las del resto. Entre las estrategias que el autor propone para combatirlos se encuentran a) el conocimiento de su historia de vida, b) la identificación de sus demandas



se desee obviando sin preocupación el precio, d) desarrollar algún tipo de actividad que sea apetecible por el simple hecho de llevarla a cabo; e) autoexplorarse y conocerse sexualmente y f) prestar atención al cuidado corporal comiendo alimentos nutritivos, paseando en bicicleta o dando paseos por parajes naturales (Dyer, 1978:71-72).

En lo que respecta al respeto a uno mismo y la exclusión de la aprobación ajena, se sugiere al lector que a) practique la estrategia del Tú cuando una persona desaprobe su conducta y se enfada. Aquí habrá el lector de reponerle "tú te estás enfadando y piensas que yo no debería pensar como pienso" dejando claro que la desaprobación pertenece a otra persona y no al propio lector que respetándose a sí mismo no expresa ninguna dependencia respecto a la desaprobación ajena; b) manifieste abiertamente a la persona que trata de manipularlo que ha percibido con claridad tal intención; c) provoque deliberadamente con su conducta o comentarios la desaprobación de otra persona hasta que la misma no genere ningún efecto sobre él; d) elimine de la conversación expresiones como '¿no?', '¿verdad?', '¿no es así?'; fórmulas todas ellas que implícitamente persiguen la aprobación ajena; e) tome nota de las frases afirmativas e interrogativas que emplea en la conversación con el fin de que las primeras predominen sobre las segundas y f) compare el tiempo que habla durante una conversación con el tiempo que hablan el resto de los interlocutores para que no sea menor y para que sus intervenciones no se reduzcan a cuando alguien solicita expresamente su participación (Dyer, 1978:100-104). Respetarse a sí mismo, no depender de la aprobación ajena y no tener orientado el comportamiento hacia los demás crean las condiciones de posibilidad para que una persona sea independiente. Al respecto de dicha independencia se aconseja al lector que a) escriba su propia Declaración de Independencia resaltando obviamente el hecho de que desea vivir de forma independiente; b) anuncie a aquéllos de los que cree que depende psicológicamente su resolución de actuar de forma independiente; c) experimente decirle a una persona "no quiero hacerlo"; d) sea económicamente independiente; e) tenga secretos y no se vea en la obligación de compartir todo cuanto siente con los demás y f) admita que él no tiene por responsabilidad hacer feliz al prójimo (Dyer, 1978:275-278).

La noción de responsabilidad hasta aquí desgranada convierte a la persona en el auténtico director de su comportamiento y emocionalidad. Inevitablemente, la persona

---

implícitas, c) la negativa frente a estas demandas y d) el establecimiento de límites. Cfr. Bernstein (2001:19,22,36-37,71-75).

responsable debe tomar decisiones; debe optar. La opcionalidad es una derivación lógica de la responsabilidad. Desde esta óptica, ser responsables de su autorregulación emocional y conductual, conduce necesariamente a la persona a optar viendo en la vida una multiplicidad de posibilidades entre las cuales decantarse asumiendo el riesgo y la incertidumbre que esto conlleva (Giddens, 1997:102). Lo imperioso de la opcionalidad queda fijado a partir de la responsabilidad. Como señala Wayne Dyer en *Tus zonas erróneas*, la opcionalidad es uno de los ejes programáticos de la vida de la persona: "Tú eres la suma total de tus opciones" (Dyer, 1978:17). Ello no significa que optar no lleve aparejado riesgo y duda. No en vano, la opcionalidad hace que la persona viva de un modo concreto siendo consciente de que la suya es una opción entre muchas posibles (Giddens, 1997:240-241).<sup>355</sup> A partir de la opcionalidad, el código de la civilización reflexiva preconiza la exploración de lo desconocido y la ruptura de los convencionalismos. En ambos casos, quien es responsable puede adentrarse, asumiendo riesgos, en terrenos nunca antes transitados, bien para tener conciencia de lo que no conoce, bien para cuestionar o subvertir aquello que tradición, cultura y sociedad han fijado como lo común, lo habitual o lo normal. Explorar lo desconocido ejercitando la responsabilidad y haciendo efectiva la opcionalidad contribuye a dejar de lado el aburrimiento y la rutina; elementos psicológicamente nocivos que en palabras de Dyer conforman "zonas erróneas" de nuestra personalidad: "No sufrirás ese mitológico colapso nervioso si le agregas a tu vida el condimento de la incertidumbre" (Dyer, 1978:164) Esto se conecta a su vez con la espontaneidad -capacidad para ensayar o probar cosas nuevas- y la ausencia de prejuicios -el prejuicio empuja siempre a quedarse del lado de lo conocido. Se incrementa así la seguridad en uno mismo más allá de la seguridad que pueda proporcionar el entorno u otras personas (Dyer, 1978:171). Cuando la seguridad en uno mismo es plena, el fracaso se disuelve como amenaza -simplemente no existe dice Dyer (1978:172) - ya que ahora no se trata de acometer actividades nuevas para realizarlas de la mejor manera posible sino simplemente de realizarlas:

"No dejes que el perfeccionismo te deje a un lado evitando tomar parte en actividades que te pueden resultar placenteras. Trata de cambiar 'haz lo mejor que puedas' por simplemente 'hazlo'" (Dyer, 1978:174).

---

<sup>355</sup> En torno al riesgo véase Beck (1998) y como complemento, la aplicación del enfoque del riesgo a las relaciones amorosas en Beck y Beck-Gernsheim (1998).

Romper con los convencionalismos se identifica con el libre ejercicio de la responsabilidad y la opcionalidad. Desde el mismo momento en que se afirma "no hay nada absoluto" (Dyer, 1978:189), los convencionalismos no tienen razón de ser como guías ciegas de actuación para las personas. Ello comportaría la anulación de la responsabilidad y la opcionalidad. Con la ruptura de los convencionalismos, lo que se pretende es que la persona traslade su conducta y emocionalidad desde un 'locus de control externo' a un 'locus de control interno' (Dyer, 1978:190-191). Cuando la conducta y la emocionalidad de una persona se anclan en un 'locus de control externo', se tiende a adjudicar a los otros o al entorno la responsabilidad por el propio estado emocional o modo de conducta. Dicho locus de control externo se materializa en frases como "nadie me quiere", "no tengo suerte", "me trató mal" o "no me atendió bien" (Dyer, 1978:191). Si conducta y emocionalidad se adscriben a un locus de control interno es cuando la responsabilidad por el estado emocional o el comportamiento de una persona recae sobre sí misma (Dyer, 1978:191).<sup>356</sup> Desde la óptica de la civilización reflexiva, únicamente aquí se estaría hablando de auténtica responsabilidad.

¿Qué procedimientos prácticos se recomiendan al respecto de la exploración de los desconocido y la ruptura de los convencionalismos?. El lector habría de a) hacer esfuerzos por probar nuevas comidas, vestir ropa diferente, leer periódicos o revistas distintas de las que habitualmente lee, ver otras películas, conocer nuevas personas... b) contactar con personas que tengan puntos de vista alternativos a los suyos, incluso con aquellos que pudieran ser tildados de desviados o marginales (homosexuales, lesbianas, bohemios, izquierdistas...), c) cambiar de credo personal y sustituir el aserto 'haz todo lo mejor posible' por 'selecciona las cosas que más te importan en la vida, haz un esfuerzo grande en ese sentido y el resto de las cosas, hazlas simplemente', d) experimentar sensaciones novedosas e intrascendentes como andar descalzo por un parque o desnudarse en el mar y e) fantasear por momentos con que le estuviese permitido hacer todo lo que deseara (Dyer, 1978:182-185).

Hasta aquí he expuesto los que entiendo puntos clave del código de la civilización reflexiva. Éste tiene como objetivo la consecución de la felicidad concebida como mixtura de éxito y bienestar para lo cual habrá la persona de autorregularse emocionalmente. Dicha autorregulación emocional parte de un autoexamen reflexivo

---

<sup>356</sup> Señala el propio autor que éste es el tipo de locus menos común en nuestra cultura y sociedad: estima que en torno al 75% de las personas pertenecen al locus de control externo. Cfr. Dyer (1978:190).

y se desarrolla gracias a una toma de responsabilidad de la persona sobre sí misma y al libre ejercicio de la opcionalidad. Una vez examinados los contenidos del código, es momento de pasar al análisis de sus porqués; los argumentos que justifican y legitiman las recomendaciones que el código de la civilización reflexiva propone a través de la literatura de autoayuda.

## 5. Los argumentos de la civilización reflexiva

El código de la civilización reflexiva se apoya en argumentos psicológicos a la hora de proponer modelos de conducta y emocionalidad. La justificación de consejos, recomendaciones, sugerencias y procedimientos es fundamentalmente psicológica: la persona moldea su psique para moldear su vida. Este modelar siempre atañe a la subjetividad que convenientemente dispuesta se traducirá en el tipo de conducta deseada. La subjetividad se moldea con arreglo a una serie de recomendaciones que apelan, como ya he mostrado, a un concepto de responsabilidad cuyo trasfondo es netamente psicológico. Esta responsabilidad, precedida siempre de un autoescrutinio reflexivo, se conforma a partir del 'hacerse cargo de uno mismo', 'amarse a sí mismo' y el 'respeto a sí mismo'. El fin del código es la consecución de la felicidad mediante una reformulación de la propia subjetividad, que se erige en patrón-guía de la conducta. El moldeamiento de la subjetividad emprendido en pro de la felicidad remite siempre a la elección personal que de emociones y conductas establezca el individuo para sí, pudiendo ser o no coincidentes con las de los otros individuos. Lo fundamental es que lo establecido por cada individuo para sí resulte provechoso sin que ello implique que haya de ser 'exportable' a otras personas.

Los argumentos que ofrece dicho código son de naturaleza psicológica y pueden inscribirse en una lógica expresiva o utilitaria. Desde una lógica expresiva, los argumentos ofrecidos apuntan al hecho de que cada persona posee un núcleo de emociones e intuiciones que es preciso desarrollar para que se alcance cierta plenitud personal. Desde una lógica utilitaria, los argumentos que se ofrecen se refieren a la necesidad de que cada persona satisfaga sus propios intereses en relación con los objetivos que se proponga.<sup>357</sup> Pese a que aquí distingo cada una de estas lógicas por

---

<sup>357</sup> Establezco esta doble distinción a partir de los conceptos 'individualismo expresivo' e 'individualismo utilitario' contenidos en Bellah (1989:394-5; 54-58)

separado, lo cierto es que parecen no ser lógicas incompatibles en la literatura de autoayuda. Esto es, en una misma publicación pueden figurar argumentos psicológicos adscritos a cada una de estas lógicas.

Desde una lógica expresiva, la mayor parte de los argumentos aparecen relacionados con la idea de crecimiento. Aunque con distintas variantes, el crecimiento alude al despliegue de todas las potencialidades emocionales que atesora en sí la persona. Este despliegue que ha de hacerse de forma autorregulada ha de conducir a una vida plena y satisfactoria para la persona. El crecimiento tiene relación con ese núcleo emocional que tiene en sí cada uno, que debe ser conocido y gestionado. Dada la existencia de esa suerte de núcleo duro, la persona ha de percibirlo como un elemento valioso e imprescindible en el desarrollo de una vida autorrealizadora. Crecer es, pues, desplegar reguladamente el potencial emocional otorgándole cada persona a dicho potencial el máximo valor. En esta lógica expresiva encajan la inteligencia emocional y el amor a sí mismo, el respeto a sí mismo y el hacerse cargo de uno mismo; siempre relacionados con ese potencial de emociones que desplegadas y controladas constituyen el fundamento de la autorrealización personal.<sup>358</sup>

Desde una lógica utilitaria, la mayor parte de los argumentos se despliegan en el momento de la toma de decisiones; es decir, en el ámbito de la opcionalidad. A la hora de emprender nuevas actividades o iniciarse en nuevas tareas se recomendaba al lector que se decantase siempre por aquello que le agradase o bien que satisficiera intereses que había desatendido. Pero más allá de eso, lo que se pretende no es ofrecer un modelo cerrado de gestión de la emocionalidad y el comportamiento sino una serie de propuestas ante las cuales, ejercitando la responsabilidad y optando, la persona debe formularse el siguiente interrogante: lo que se me está proponiendo, ¿funciona o no para mí?. Y en cierta medida, la contestación de esa pregunta pasa por una valoración de las ventajas e inconvenientes que reportan a cada persona, ventajas e inconvenientes de índole emocional sopesados por cada individuo. Así, en *Tus Zonas Erróneas* de Wayne W. Dyer, este tipo de interrogante aparece explícitamente formulado desde el comienzo de la obra. La clave para eliminar una "zona errónea" es precisamente efectuar dicha valoración; preguntarse "qué saco yo con este comportamiento" (Dyer, 1978:15) y establecer así la pertinencia o no de eliminarlo.<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Véase la idea de crecimiento en Dyer (1978:45-47) o la idea de camino que se recorre descubriendo las propias condiciones en Bucay (2002:63).

<sup>359</sup> Bellah y sus colaboradores llevan hasta las últimas consecuencias sus críticas a esta argumentación de corte utilitarista, señalando que termina por derivar en una visión economicista de la vida, entendida ésta

Lo que sí ocurre, se encuadren los argumentos en un marco expresivo o utilitario, es que todos centran su atención en el propio individuo, en su interioridad, en su subjetividad. Los autores que aquí manejo tienen muy clara tal circunstancia y se revelan conscientes de que sus argumentos podrían ser tildados de 'individualistas' o 'egoístas'. Para rebatir tal acusación, o bien matizan las dosis de egoísmo que admiten poseer sus propuestas o bien redefinen a su gusto el concepto de egoísmo. Jorge Bucay afirma que el primer paso que debe dar una persona para hacerse cargo de sí misma -en su propia terminología, ser autodependiente- es concebirse a sí misma como centro de cuanto le ocurre y a partir de ahí, practicar un saludable egoísmo (Bucay, 2002:50,66). El saludable egoísmo engloba la estimación que uno siente por sí mismo, la valoración que se otorga y una conciencia de orgullo al saberse quien es. No coincide exactamente esta visión del egoísmo con una más tradicional que lo identifica como inspirador de actitudes y comportamientos miserables. Para Bucay, este egoísmo posibilita una vida personal plena y una relación satisfactoria con los demás pese a que admite la impopularidad del término: "Quiero definir el egoísmo como esta poco simpática postura de preferirme a mí mismo antes que a ninguna otra persona" (Bucay, 2002:68). Mas, así, ¿cómo se concibe la relación con las otras personas?, ¿cómo desarrolla afectos una persona hacia otras?. La respuesta a estos interrogantes se efectúa desde el supuesto del egoísmo saludable.

Una persona colabora con otra, se relaciona, ayuda o quiere no por pensar que algún día vaya a precisar de ayuda, colaboración o afecto; tampoco por respeto a una norma social que exija la ayuda, la colaboración o el afecto entre las personas. Una persona se relaciona, ayuda, quiere o colabora porque esto le reporta placer: "Me da tanto placer complacer a las personas que quiero, que siendo tan egoísta... no me quiero privar [...] pero no lo hago por ellos, lo hago por mí. Ésta es la diferencia" (Bucay, 2002:67). Tal y como lo entiende Bucay, el saludable egoísmo arroja resultados satisfactorios puesto que nadie se negaría a sí mismo el placer que reporta querer o colaborar con otra persona. Piénsese además que depositar la motivación de nuestros actos o la valía de nuestras emociones en manos de otros o simplemente orientarnos

---

en términos de coste y beneficio. Desde el momento en que la persona se autoexamina y es consciente de sus sentimientos está en condiciones de definir sus propios valores personales. Una vez sucede esto, se prioriza entre valores y se desarrolla una estrategia para satisfacer la prioridad: "*En definitiva, esto se parece mucho al procedimiento de toma de decisiones según el libro de texto de una escuela de ciencias empresariales*". Bellah (1989:172). Al respecto de la crítica a la deriva economicista de la argumentación utilitaria, véase Bellah (1989:170-174).

exclusivamente hacia los demás implicaría una pérdida de responsabilidad para con uno mismo y la expresión de un elevado nivel de dependencia respecto a los demás.

Nathaniel Branden en *El respeto hacia uno mismo* efectúa también una defensa del egoísmo como síntesis de autoestima y autonomía y reconocimiento de que ambos elementos son imprescindibles para el logro del bienestar personal (Branden, 1997:11). El autor asume que un libro que lleve en el título 'uno mismo' y que esté dedicado al 'sí mismo' sea sospechoso de egoísmo. Empero, afirma Branden

"Me propongo demostrar que no es el egoísmo, sino la ausencia del sí mismo la raíz de la mayoría de nuestros males, que la falta de egoísmo constituye el más importante peligro personal, interpersonal y social que nos acecha y que lo ha sido durante la mayor parte de nuestra historia" (Branden, 1997:11).

Wayne W. Dyer abunda en la misma dirección y trata de matizar la mala prensa del egoísmo, sobre todo cuando se califica de egoísta el 'amarse a sí mismo'. La renuncia a 'amarse a sí mismo' es la propia infelicidad.<sup>360</sup> Tanto Bucay, como Dyer o Branden reivindican nociones matizadas de egoísmo en el sentido de hacer del individuo, de sus necesidades, deseos, emociones y comportamientos la clave interpretativa de la vida humana además de punto en el cual se ha de incidir en pos de la realización y la plenitud personales. Al tiempo, detectan cierta resistencia por parte del entorno o la sociedad a admitir sus matizadas apuestas por el egoísmo o por concepciones absolutamente centradas en el individuo. La sociedad se muestra reacia a admitirlo e incluso maniobra en sentido totalmente opuesto; torpedea sus iniciativas.

Tal y como he señalado en capítulos anteriores, los argumentos sociales fueron durante mucho tiempo los que legitimaban las coacciones que operaban sobre la conducta y la emocionalidad. Sin embargo, éstos han cedido su espacio a los argumentos psicológicos en el código de la civilización reflexiva. Esta pérdida de pujanza ya era apuntada en el código de la prudencia y se torna más visible en condiciones de informalización, individualización e igualdad. Añádese a esto que, dentro del código de la civilización reflexiva que se configura a partir de la literatura de autoayuda, la visión que se tiene de la sociedad como fuente de patrones de

---

<sup>360</sup> Señala Dyer (1978:49): "[...] quizá, como mucha gente en nuestra sociedad, tú has crecido con la idea de que está mal amarse así mismo. Piensa en los demás, nos dice la sociedad. Ama a tu prójimo, nos predica la Iglesia. Lo que nadie parece recordar es lo de ámate a ti mismo, y sin embargo es eso precisamente lo que vas a tener que aprender para lograr tu felicidad en el momento presente".

comportamiento y emocionalidad es cuanto menos crítica, cuando no abiertamente negativa.

Aunque los autores no proporcionan una definición unívoca y precisa de qué es lo que entienden por sociedad, ésta puede inferirse a través de las referencias a la misma. Así, la sociedad se concibe como una suerte de entidad que limita con sus demandas, reglamentaciones y presupuestos el pleno desarrollo del individuo. Constituye un ámbito de presiones ejercidas sobre la persona y es en gran parte responsable de los sentimientos de culpabilidad y preocupación que atenazan al individuo. Es, pues, un territorio hostil que vapulea y coacciona al individuo si éste no es capaz de desembarazarse de su influjo y guiarse con arreglo a lo establecido por sí mismo. El código de la civilización reflexiva apuntala esta manipulativa concepción de la sociedad, atenta siempre a coartar el libre desarrollo del individuo. Y esta concepción de la sociedad es fácilmente visible en los manuales de autoayuda.

Según Dyer, la sociedad está detrás del aprendizaje del 'no amarse a sí mismo' (Dyer, 1978:49). Dicho aprendizaje comienza directamente en la infancia y se concreta en asertos como 'debes compartir', 'debes ayudar' o 'debes renunciar' aún cuando no esté en el ánimo de la persona hacer tales cosas. Cumplir con tales asertos es síntoma de generosidad y buena educación y lo contrario, sinónimo de egoísmo.<sup>361</sup> La familia, el grupo de pares o la escuela son las instituciones encargadas de hacer llegar a la persona desde la infancia hasta la edad adulta estos asertos. Así pues, la iniciativa individual comienza a ser socavada desde el principio: "El mensaje es muy claro; los adultos son importantes, los niños no cuentan. Los demás tienen importancia; tú eres insignificante" (Dyer, 1978:50).

La enseñanza del 'no amarse a sí mismo' continúa más adelante cuando la sociedad, vía familia, Iglesia e instituciones educativas, demanda de sus integrantes que sean capaces de ajustar su comportamiento y emocionalidad al comportamiento y emocionalidad de los demás. De este modo, se empuja al individuo a una dependencia malsana de los otros, en cuyas manos quedará la aprobación o desaprobación del comportamiento y las emociones individuales. La sociedad, a través de diferentes instituciones, se opone a que el individuo establezca sus propios patrones de conducta y

---

<sup>361</sup> El aprendizaje del 'no amarse a sí mismo' afirma Dyer, da comienzo en la infancia, justo cuando el niño escucha mensajes del tipo "*debes compartir tus cosas con tus primos aunque esas cosas fuesen las más queridas por uno mismo. Cualquier cosa que implique amarse a sí mismo es identificada con el egoísmo*". Dyer (1978:49). Regine Schneider en Crisis, ¿qué crisis? se manifiesta de un modo similar al



emocionalidad. Se le enseña a desconfiar de sí mismo, a acallar su iniciativa identificando de nuevo cualquier maniobra autónoma individual con el egoísmo. Desconfiar de uno mismo, a juicio de Dyer, constituye la espina dorsal de nuestra cultura (Dyer, 1978:79-80).

Progresivamente y de forma casi imperceptible, la sociedad fija deberes, pautas y exigencias que han de satisfacerse. A esto lo denomina Dyer "deberización"; es decir, actuar como se siente que debería actuarse pese a que se prefiera otra forma de comportamiento. La "deberización" alude a la asunción de presupuestos de conducta y manejo de las emociones; presupuestos sociales que son tomados como normas rígidas de actuación. Las recompensas psíquicas que reporta al individuo son sustanciosas; principalmente le confiere a éste la sensación de estar cumpliendo con lo que socialmente se espera de él (Dyer, 1978:214). Líneas de conducta impuestas al amparo de la deberización son a) el orden y la organización ('cada cosa debe estar en su lugar') b) el interrogante continuo acerca de cómo debemos vestarnos para cada ocasión; c) la obediencia a reglas y tradiciones domésticas o caseras; d) la aceptación de reglas relativas a la comida o a la bebida o e) enviar tarjetas de felicitación en Navidad (Dyer, 1978:203). Si bien, estas líneas de conducta pueden servir como ejemplo, son las buenas maneras quienes paradigmáticamente constituyen el principal ejemplo de deberización (Dyer, 1978:203).

¿Qué son las buenas maneras desde la óptica de la deberización?. Son un conjunto de normas socialmente vigentes que regulan la conducta y la expresión de las emociones en nuestros contactos interpersonales. ¿Y qué son desde una óptica contraria a la deberización como la defendida por la literatura de autoayuda? No son más que un conjunto de normas fijadas por imposición social, normas arbitrarias carentes de toda lógica racional:

"Coma el pollo de esta manera; espere siempre a que la anfitriona empiece a comer antes de empezar; al hacer las presentaciones presente al hombre a la mujer y no al revés; en las bodas, siéntese en tal sitio determinado en la Iglesia; dé tal propina; vístase así; exprese de tal manera" (Dyer, 1978:203).

Las buenas maneras son el paradigma de la deberización y como tal, no contemplan margen alguno para la actuación original y espontánea del individuo.

---

de Dyer destacando las imposiciones sociales y las condiciones "materializadas de vida que propugna y que impiden la libre reflexión del individuo". Cfr. Schneider (1999:28).

Actúan como una suerte de corsé que oprime a la persona que en vez de dictaminar personalmente cómo va a comportarse, asume acríticamente estos estándares sociales. Los argumentos sociales que tradicionalmente sostenían el entramado de las buenas maneras resultan sospechosos a ojos de la literatura de autoayuda; sospechosos de ahogar al individuo en un mar de coacciones no elegidas que tiranizan la voluntad y el deseo de la persona. Frente a los argumentos sociales, el código de la civilización reflexiva esgrime argumentos psicológicos afines al amor a uno mismo, el autorrespeto y el hacerse cargo de sí. La consigna es la no deberización:

"Pero no tienes que deberizarte. Nunca jamás. No pasa nada si no guardas la compostura o no entiendes. Te es permitido no tener dignidad si así lo escoges" (Dyer, 1978:202).

Por tanto, las buenas maneras se erigen en un 'sistema exterior de apoyo' al que se acoge el individuo para saber cómo ha de comportarse y cómo ha de gestionar su emocionalidad. Esto le torna dependiente y le lleva abstenerse en el ejercicio de su responsabilidad. Frente a la deberización de las buenas maneras se propone una batería de recomendaciones que deben partir necesariamente de una indagación acerca de la propia conducta. Tras esto, se sugiere (Dyer, 1978:216-220) a) elaborar un listado de normas y exigencias que han de satisfacerse a sabiendas de que no son pertinentes o válidas para la persona; b) enfrentar ese listado con uno que confeccionemos con normas alternativas; c) crear tradiciones propias; d) llevar un diario en el que se anoten qué comportamientos atienden a referencias sociales y cuáles a referencias internas estipuladas por la propia persona; e) rehusar a compartir comportamientos que contravengan dictados sociales con otra persona puesto que ello supondría un intento de refrendar nuestra conducta con criterios ajenos a nosotros mismos; la pugna frente a la deberización ha de librarse en solitario y f) no esperar que los demás también contravengan dichos dictados sociales sólo porque nosotros lo hagamos; la máxima que debe recordarse es que "toda la infelicidad que escojas será el resultado de tu propio esfuerzo y de tu propio comportamiento y nunca el resultado de las acciones de otra persona" (Dyer, 1978:220).

### 5.1. Apostilla: La persona que se autoayuda

En esta sección que sigue trato de elaborar una suerte de tipo ideal que refleje los principales rasgos que caracterizan a la persona que se autoayuda; la persona que procede, a partir de las propuestas de la literatura de autoayuda, a autorregular su comportamiento y emocionalidad en pro del bienestar físico y psíquico y, en última instancia, en pro de la felicidad. Aunque la literatura de autoayuda advierte que este tipo de persona puede resultar a ojos de críticos, detractores o incrédulos algo así como un personaje de ficción (Dyer, 1978:297), no oculta su convicción de que a través sus recomendaciones y la responsabilidad reflexiva de cada cual consigo mismo puede alcanzarse un nivel de plenitud y autorrealización identificable con dicha felicidad.

--*La autoaceptación física y psíquica.* La persona elige otorgarse a sí misma un valor positivo más allá de sus actos, la opinión de los demás y los dictados sociales. Es una persona que se quiere y que asume activamente y no con resignación sus defectos y virtudes, sus peculiaridades personales y el aspecto de su cuerpo. Tal autoaceptación es un requisito básico e inicial para diseñar un proyecto de personalidad y vida cuya referencia es siempre la propia persona.<sup>362</sup> La autoaceptación y una valoración positiva de sí mismo es el requisito básico para enfrentarse al mundo con garantías de éxito y felicidad.

--*La autenticidad.* En tanto la persona se autoacepte y valore positivamente y, en consecuencia, reconozca para sí sus puntos fuertes y flacos, se habrá liberado del fardo de las apariencias, del lastre de representar ante sí y los otros un papel ficticio con el que conseguir la aprobación del prójimo. No tiene, pues, que violentar su emocionalidad y comportamiento fingiendo estados de ánimo o caracteres de personalidad que no son los propios. La persona se torna auténtica y fiel a sí misma en la expresión de sus emociones y en su manera de obrar. La mentira no sería otra cosa que la distorsión de esa autenticidad; una manera de engañarse a sí mismo y a los demás. Se está ante una persona honesta y transparente ante sí y ante los otros.

--*La desculpabilización.* La persona puede admitir que comete errores pero no malgasta tiempo y energía arrepintiéndose de ello. La total carencia de culpa es uno de los rasgos

---

<sup>362</sup> Giddens (1997:104-105) se expresa en el mismo sentido. La línea de desarrollo de la persona es internamente referencial por lo que el único criterio corrector para el individuo es lo que disponga el propio individuo.

básicos de la persona que se autoayuda. La culpa inmoviliza, los remordimientos paralizan al individuo y le atan a un pasado inmodificable cuando lo importante es el presente; cómo organizarse aquí y ahora. A partir de esta consideración del presente, el anverso de la culpa es la preocupación, orientada hacia el futuro, inmovilizadora del mismo modo. Cuando la persona decide hacer de sí misma su más preciosa posesión, ni culpas ni preocupaciones socavan tan valiosa consideración; consideración que se mantendrá inmutable frente a los avatares de la vida. Dicha consideración, forjada mediante la autoaceptación y el amor a sí mismo, constituye un ámbito irreductible, un núcleo de certeza y seguridad, un haber que nadie puede usurpar y que se mantiene pese a errores y conductas desafortunadas.

--*La no-deberización*. El individuo no reconoce para sí más deberes que los que él mismo se impone. Incluso éstos no tienen por qué ser siempre los mismos y por lo tanto pueden ser, sometidos a revisión, reformulación y como no, también desechados. Ni las convenciones sociales, ni un patrón moral tradicional, ni la religión ni las demandas de los demás lograrán imponer sobre la persona comportamientos o emociones que no hayan sido aceptadas previamente por ella. Si la persona no se deberiza, tampoco deberiza a quienes le rodean: ni exige, ni impone, ni culpabiliza al prójimo. Las relaciones interpersonales no observan más criterios que los que deseen fijar los individuos. Son relaciones asidas a una voluntad pura; se mantienen por sí mismas y nada más que por las recompensas que genera la propia relación y los vínculos interpersonales (Giddens, 1997:117). Por tanto, vínculos y relaciones, exentos de obligaciones, se mantienen por sí mismos y son siempre susceptibles de ser revisados y por supuesto, dejados de lado.

--*La autonomía*. La persona es autónoma para decidir qué o no quiere hacer; autónoma para establecer valores y creencias; autónoma para priorizar sus deseos y para establecer los medios mediante los cuales poder satisfacerlos. En el ejercicio de su autonomía prescinde de consideraciones ajenas y reconoce el mismo derecho a la autonomía que ella posee en los demás. Desprenderse de coacciones externas y no coaccionar al prójimo son contenidos fundamentales de esta noción de autonomía.<sup>363</sup>

---

<sup>363</sup> Esta autonomía en el obrar y en el sentir puede extenderse hasta ámbitos inicialmente insospechados. Según Lousie L. Hay, la persona está capacitada para alcanzar una autonomía médica cuando a través de sus hábitos mentales y sentimentales está en condiciones de curar sus propias dolencias o si no de participar activamente en su curación. Ella misma se ofrece como ejemplo al afirmar que logró superar su cáncer; cáncer provocado a su juicio por una profunda acumulación de resentimiento contra quienes la maltrataron y vejaron. Liberándose de ese modelo mental de resentimiento y sustituyéndolo por otro de amor a sí misma consiguió dejar atrás su enfermedad, tenida por incurable. Cfr. Hay (1989:213-223).

--*La autodependencia.* La persona es consciente de los posibles lazos que le ligan a los demás pero es ella quien se hace cargo de esos lazos; es ella quien gestiona las posibles dependencias respecto al prójimo. Ser autodependiente es sinónimo de no buscar nunca la aprobación ajena puesto que el tipo de aprobación fundamental es la que uno debe darse a sí mismo. Así, apenas tiene importancia lo que opinen o digan los demás de la persona; no reconoce en el prójimo ningún tipo de autoridad para enjuiciar su vida. No se reconoce este tipo de autoridad al entenderse que todas las personas son iguales, que no existen héroes, ni ídolos ni jueces y que no existe nadie superior en importancia a sí mismo. La vida se simplifica al no expresar dependencias respecto al otro y lo que a los demás, presos del convencionalismo y las demandas sociales, les parece hartó complicado, a la persona autodependiente le parece extremadamente sencillo.

--*La sospecha social.* Para la persona que se autoayuda, la sociedad es siempre sospechosa de coartar la iniciativa individual, de constreñir la expresión de las emociones y de reglamentar arbitrariamente el comportamiento. Los requerimientos y las demandas sociales pretenden ser una suerte de guía general para el individuo que así se ve recompensado psíquicamente con pautas y orientaciones con las cuales gobernar su conducta y emocionalidad. Mas aceptar tales pautas y orientaciones es sinónimo de dejación de funciones, de aparcas la responsabilidad de cada cual para fijar un modelo emocional y conductual propio. Desde esta perspectiva, la sociedad es una entidad hostil y manipuladora fuente de insatisfacciones con la que es necesario lidiar. Por eso, antes de enfrentarse a ella, la persona debe afianzar su valoración, autoaceptación, voluntad de autonomía, su desculpabilización y su no-deberización. Es un prerrequisito para insertarse con garantías de felicidad y bienestar en la sociedad. Se configura así una oposición entre un individuo que trata de domeñar su interioridad y una sociedad que

---

Según esto, Hay elabora un listado de enfermedades y dolencias acompañadas de los modelos mentales y sentimentales que las producen y agravan proponiendo a continuación un nuevo conjunto de modelos correctores de las mismas. Gracias a los nuevos modelos, la persona está en condiciones de gestionar su salud y autonomizarse en gran medida de intervenciones médicas. Por ejemplo, el modelo mental y sentimental afín a la arteriosclerosis es la resistencia emocional, la tensión, la rigidez mental y la negativa a valorar los aspectos positivos de la vida.. El modelo alternativo corrector se basa en una apertura mental a la vida, al júbilo y a la contemplación con amor de la existencia. En el caso de la esclerosis múltiple, el modelo mental y sentimental que le acompaña se caracteriza por la rigidez mental, la dureza de corazón, una voluntad de hierro y el miedo. El modelo alternativo corrector pasa por configurar un mundo propio amable y jubiloso a través del amor; mundo en el que la persona se siente libre y a salvo. Cfr. Hay (1989:173, 182). Dyer no alcanza tal grado de precisión al relacionar enfermedades con modelos negativos o correctores del comportamiento y la emocionalidad. Adopta un tono más modesto y sostiene que se alcanza cierto grado de autonomía médica cuando la persona se ama a sí misma. Al amarse, se cuida integralmente, tanto física como psíquicamente. Ese cuidado redunda en un estado físico no enfermizo del cual queda excluida, por ejemplo, la inmovilidad que podrían provocar los resfriados o el dolor de cabeza. Cfr. Dyer (1978:307).

pugna también por domeñarla. Autoayudarse es también conocer esos mecanismos que emplea la sociedad en su intento de control del individuo; es ser, de algún modo, alguien dotado de cierta clarividencia social. Esa clarividencia se emplea para resistir el embate de demandas y convencionalismos sociales; resistir reflexivamente, activando todos los recursos mentales para frenar la voracidad de la sociedad. Y se trata de resistir individual y reflexivamente sin que esto sea tenido por un ejercicio de rebeldía social. Como afirma Dyer, no se trata de destruir la sociedad "pero muchos de nosotros quisiéramos darle al individuo más libertad dentro de ella, liberarla de 'debes' sin sentido y de tantos 'deberías'" (Dyer, 1978:207). La libertad de quien se autoayuda no se consigue mediante reclamaciones políticas sino a través de un trabajo pausado y pormenorizado sobre la conducta y la emocionalidad personales (Rose, 1990:254).

## 6. Las bases sociales de la civilización reflexiva

Hasta aquí he glosado los contenidos del código de la civilización reflexiva. Es turno ahora de referirme a su significación y bases sociales. Para ello me apoyaré expresamente en el conjunto de aportaciones efectuadas por una serie de autores que forma genérica son conocidos como 'anglofoucaultianos' (De Marinis, 1999:75). Éstos, sin conformar un grupo académicamente institucionalizado, han generado una línea de análisis sociológico que toma como referencia los trabajos del pensador francés Michel Foucault (1926-1984).<sup>364</sup> Este recurso a los anglofoucaultianos entiendo que supone un enriquecimiento de la matriz explicativa eliasiana en torno al proceso civilizatorio por cuanto sus argumentos resultan significativos a la hora de dar cuenta de las bases sociales del código.<sup>365</sup> A partir de ellos, trataré, en primer lugar, de identificar en lo fundamental las bases sociales del código de la civilización reflexiva. Una vez efectuada esta operación, me referiré al concepto de 'neoprudencialismo'

---

<sup>364</sup> En términos generales, la actividad de tales autores se concreta en la denominada 'literatura de gubernamentalidad' (governmentality literature) o en los llamados 'estudios gubernamentales' (governmentality studies). En ambos casos, se trata de una línea de análisis centrada en las nociones de 'gobierno' y gubernamentalidad' desarrolladas por Foucault como complemento y especificación de su noción de 'poder'. Al respecto, el texto originario es Foucault (1979) si bien se encuentra una reducida aunque muy instructiva introducción en AA.VV (1991). A partir de este texto y tomándolo como punto de partida, existen diferentes publicaciones introductorias a estas cuestiones entre las que cabe consignar Burchell, Gordon y Miller (1991); O'Malley, Weir y Shearing (1997) y la didáctica presentación del tema de De Marinis (1999).

<sup>365</sup> Para un análisis de los puntos de convergencia y divergencia entre Elias y Foucault véase Smith (2001).

(O'Malley, 1996), que en relación a dichas bases sociales, supone un modo específico de entender y gestionar la conducta y la emocionalidad y del cual, el sujeto 'que se autoayuda' constituye una ejemplificación posible.

El código de la civilización reflexiva es el trasunto conductual y emocional de un tipo específico de 'racionalidad política', la identificada como 'racionalidad neoliberal o liberal avanzada'; racionalidad política propia de nuestros días. Por 'racionalidad política' se entiende el haz de objetivos -políticos, sociales, económicos, pedagógicos, espirituales, militares...- perseguidos en el ejercicio del poder así como los principios que respaldan la consecución de los mismos, principios -libertad, justicia, equidad, responsabilidad, prosperidad...- en nombre de los cuales se materializa dicho ejercicio. Cada variante de racionalidad política posee una concepción propia sobre la naturaleza de los individuos gobernados y asimismo articula objetivos, principios y tal concepción según un vocabulario y un discurso particular (Rose y Miller, 1992:178, De Marinis, 1999:87-88).<sup>366</sup> Para aprehender con claridad los caracteres de la racionalidad política neoliberal resulta preciso referirse a la denominada racionalidad política welfarista, antecesora y contrapuesta en muchos aspectos a la neoliberal. A través del contraste entre ambas clarificaré con más precisión la cuestión que se aborda.

La racionalidad política welfarista es la propia del Estado de Bienestar, institucionalmente gestado a finales del siglo XIX y preponderante en el periodo que media entre el final de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de los años noventa. De acuerdo con este tipo de racionalidad, es el Estado el encargado de asegurar el pleno empleo, el progreso económico, el sistema de la seguridad social, la atención médica, el acceso a la vivienda o las posibilidades educativas mediante el establecimiento y redistribución de impuestos y la acción inversora y planificadora estatal (Rose y Miller, 1992:192). Se trata de garantizar un marco de bienestar generalizado promocionando la igualdad de oportunidades, la responsabilidad y la socialización de los riesgos (Ewald, 1996:389; De Marinis, 1999:92). Para la racionalidad welfarista, el riesgo es susceptible de ser eliminado o si no, al menos neutralizado en sus efectos ya sea a través de la acción de la ciencia o recurriendo a medidas de ingeniería social (O'Malley, 1996:203). Es, en cualquier caso, producto de una carencia o una patología. Así, por ejemplo, el desempleo adviene como fallo de la economía de mercado; el crimen, como patología

personal a resultas de errores en la distribución de recursos y oportunidades o la salud como fruto de las desigualdades sociales en el acceso a dietas alimenticias, condiciones de vida o medios educativos (O'Malley, 1996:203). El riesgo se socializa y el Estado pone en marcha programas de seguridad social para neutralizar o eliminar riesgos sociales (Ewald, 1996:390).

A comienzos de los años noventa se hacen especialmente virulentas las críticas a este tipo de racionalidad y al aparato que constituye su materialización práctica, el Estado de Bienestar. Estas críticas son de diversa índole: a) al amparo de dicha racionalidad y modelo de Estado, se coartan las demandas e iniciativas individuales, b) se trata de un modelo ineficaz e ineficiente, c) se imponen trabas al libre desarrollo del mercado, d) acusa una tendencia congénita a la crisis fiscal como resultado del elevado gasto público, e) fomenta el asistencialismo y una cultura de la dependencia en el ciudadano y f) es altamente improductivo contrastando con la productividad y el dinamismo de la iniciativa empresarial privada (Rose, 1997:30-31; De Marinis, 1999:76). Tras este abanico de críticas, se esboza un nuevo tipo de racionalidad política, la neoliberal, que sustituirá progresivamente a su homóloga welfarista. La racionalidad política neoliberal prescinde de la pretensión reguladora, planificadora y previsora del Estado de Bienestar y del welfarismo apostando por economizar, en la máxima medida de lo posible, el ejercicio del poder (Burchell, 1993:289; Rose, 1997:27; De Marinis, 1999:77). A partir de este momento se enfatiza la necesidad de que sean los propios individuos quienes se aseguren personalmente la provisión de determinados bienes y servicios combatiendo con ello la 'cultura de la dependencia' promovida por el welfarismo. En términos prácticos, la racionalidad política neoliberal comporta la paulatina privatización de los servicios de salud, educación, seguridad, pensiones, seguros... en general, bienes y servicios de los que ahora realizará acopio el individuo a título personal acudiendo al mercado para su compra; bienes y servicios dependientes de su capacidad y solvencia económicas (Rose, 1996:327; De Marinis, 1999:76). La privatización de bienes y servicios corre pareja a la privatización de empresas antaño públicas, a la gestión con arreglo a modelos privados de empresas públicas y a una creciente flexibilidad laboral y contractual. Para la racionalidad neoliberal, el riesgo no es síntoma de carencias ni de un mundo imperfectamente gobernado. Ante todo, es una condición de posibilidad para crear riqueza, para alentar la innovación, para fomentar la acción individual y para favorecer la responsabilidad individual ante la incertidumbre

---

<sup>366</sup> Un amplio desarrollo de esta cuestión puede verse en Gordon (1991).



(O'Malley, 1996:204). Si la sociedad welfarista podría ser calificada, a grandes rasgos, como sociedad de no-riesgo (O'Malley, 1996:204); la sociedad neoliberal no es que los tolere todos pero sí invita al individuo a gestionarlos particularmente sirviéndose de aquellos medios que le proporciona el mercado. Si el Estado welfarista conjura el riesgo con programas de seguridad social, el Estado neoliberal proporciona al individuo información acerca del riesgo social - tasas de crímenes, número de accidentes de tráfico, estadísticas sobre tabaquismo, enfermedades mentales, trastornos alimentarios...- abriendo los ojos al individuo sobre la irracionalidad de su irresponsabilidad (O'Malley, 1996:201).

Con arreglo a esto, ¿cómo concibe la racionalidad política neoliberal a los individuos que son objeto de gobierno?. En consonancia con su intención de economizar el ejercicio del poder, lo que se pretende es que el individuo aporte la mayor cantidad de energía aplicada a su autogobierno (Hyndess, 1997:103); que sea personalmente autónomo para desarrollar un proyecto de vida optando racionalmente entre una amplia gama de opciones (Rose y Miller, 1992:199; Rose, 1993:286; Rose, 1996:330) y que autogestione su individualidad. Se abre de este modo una plétora de posibilidades reflexivas y creativas para la intervención del individuo en el diseño de su propio proyecto vital.

Se han creado de este modo las condiciones necesarias para que pueda hablarse, en el ámbito de la gestión de la individualidad, de un marco de neoprudencialismo (O'Malley, 1996:203) en el que se enfatiza la responsabilidad individual a la hora de garantizar y asegurar la existencia material y psíquica del sujeto. El neoprudencialismo viene a definir un tipo humano que, bajo la nomenclatura de 'Homo Prudens' (De Marinis, 1999:94), presenta las siguientes características:

- El individuo gestiona su autonomía como medio para reducir incertidumbres y ansiedades (Rose, 1996:342)
- El individuo se responsabiliza de sí mismo en cualquier aspecto vital (De Marinis, 1999:95)
- El individuo que se autogestiona y responsabiliza está en condiciones de asegurarse un futuro satisfactorio (Rose, 1996:342).
- El individuo responsable invierte en su propia seguridad abasteciéndose en el mercado y desarrollando mecanismos de autovigilancia del comportamiento y la emocionalidad (Rose, 1996:342).

- El individuo acude al mercado para proveerse de esos medios que satisfagan sus necesidades de seguridad. Sirvan como ejemplos los sistemas de vigilancia privada, test de salud autoaplicables, dietas para el cuidado corporal o publicaciones de autoayuda. En tanto productos proveedores de seguridad, se procura su venta a través de técnicas publicitarias y comerciales que simultáneamente tratan de incitar a su consumo (Burchell, 1993:286).
- El individuo ha de afrontar el continuo desafío que le plantea la 'política del riesgo'; esto es, las sostenidas advertencias públicas de dirigentes políticos acerca del fin de las provisiones estatales de seguridad y su exhortación a cada individuo para que se haga cargo de su seguridad física y psíquica (Rose, 1996:342).

Este 'Homo Prudens' es el arquetipo de individuo que preconiza el código de la civilización reflexiva; un individuo activo que se autorrealiza intentando que sean de calidad cada una de sus decisiones; un individuo que se hace responsable no como ciudadano ni a través de las relaciones de mutua interdependencia sino al cuidado de sí mismo, privatizando la gestión de su proyecto de vida. Si esto no acontece, puede hablarse del fracaso sin paliativos del individuo, de alguna forma de irracionalidad, ausencia de autorrespeto o carencia de aptitudes (O'Malley, 1996:200).

El código de la civilización reflexiva se integra en la lógica neoprudencialista. Promueve sin ambages la autonomía individual entendida como capacidad de la persona para autorregularse física y psíquicamente vinculando esa autonomía a una idea de libertad como elección dentro de lo fácticamente posible. El individuo se autorresponsabiliza y combate riesgos e incertidumbres responsabilizándose de sí mismo y enfrentando dependencias enfermizas respecto a otros individuos u otras instituciones. La literatura de autoayuda es una de las herramientas que pone a su disposición el mercado como fuente de sugerencias para el ejercicio de su autorresponsabilidad y adquisición de seguridad emocional. Las sugerencias que se proponen son, en su mayoría, obra de expertos -psicólogos, terapeutas, médicos, pedagogos...- que presentan su grado de pericia de forma singular. Esta pericia no parece provenir sólo de una acumulación de conocimiento técnico-científico, mensurable y legitimado académicamente, sino de su capacidad empática y comprensiva de los riesgos, incertidumbres y dificultades que enfrenta psíquicamente el individuo; de su propio contacto con otros individuos. Su pericia no se transmite en los textos según patrones

científicos tradicionales -estadísticas, experimentos, teorías, hipótesis...- basados en un análisis aséptico y objetivo de datos empíricos sino con arreglo a su experiencia personal o profesional y sin pretensiones de verdad absoluta o validez universal. Y esto es así porque acerca del individuo, de su conducta, emocionalidad y decisiones no existe más experto que el individuo mismo (Rose, 1997:88). Éste es, en definitiva, el significado último del código de la civilización reflexiva y de la lógica neoprudencialista en la que se integra.

En este punto radica la gran diferencia entre este código y su antecesor, afín en su caso a una lógica veteroprudencialista. La lógica veteroprudencialista del código de la civilización también hace hincapié en la responsabilidad individual si bien con matices distintivos. Los criterios de gestión y regulación de la conducta y la emocionalidad remiten en gran medida a la pericia de expertos vinculados al aparato de gobierno de la sociedad de forma profesional o burocratizada (Rose, 1997:27). Es el caso de los pedagogos o higienistas que basándose en argumentos científicos dirigen sus publicaciones a las escuelas y centros de instrucción primaria en su afán por dotar de pautas objetivas de autorregulación conductual y emocional al alumnado. Desde esta óptica, estos centros de enseñanza primaria aparecen como dispositivos de disciplinamiento e inculcación de patrones conductuales y emocionales en pro de la autorregulación y autogobierno individuales. La pericia del experto aparece a su vez vinculada al Estado, que es quien dictamina qué publicaciones reúnen los requisitos y contenidos para ser declaradas de enseñanza oficial. Dentro de la lógica veteroprudencialista, la vinculación autoridad política-pericia del experto es estrecha y se traduce habitualmente en el peritaje científico como medio inductor de las pautas de autorregulación individual.

El veteroprudencialismo del código de la civilización es contemporáneo de este peritaje científico de la conducta (Ewald, 1996:393) en donde la voz del experto se alza como suerte de criterio indiscutible; experto vinculado a un Estado que socializa riesgos y proporciona un margen de seguridad para la autogestión individual. Mas, como señala Rose (1997:31), la irrupción de la racionalidad política neoliberal y el desmantelamiento del estado de Bienestar acaban con uno de los pilares básicos del prudencialismo del código de la civilización: el cuerpo de expertos sociales se fractura en una pluralidad inabarcable de ellos -expertos en adicciones, mujeres, niños, inmigrantes, ancianos, matrimonios, relaciones sentimentales, riesgos laborales, trastornos psíquicos...- ante la cual el individuo no tiene más remedio que comprenderse hasta convertirse en un

experto de sí mismo. Ahora la conexión con el terapeuta, el mediador, el psicoanalista, el consejero espiritual es interpretada en clave de mercado como medios que éste ofrece al individuo en su abastecimiento de seguridad psíquica en otra cosa que no es más que un simple ejercicio de la responsabilidad individual promovida por la lógica neoprudencialista del código de la civilización reflexiva.

## **X. A MODO DE CONCLUSIÓN**

### **1. Del heterocontrol al autocontrol**

La civilización del comportamiento y la emocionalidad constituyen un proceso y como tal, un proceso no acabado. Al igual que los antiguos códigos fueron sustituidos por otros conforme el orden social sufría modificaciones, tanto de lo mismo continuará sucediendo en el futuro dando lugar a pautas conductuales y afectivas que acaso hoy, considerándonos plena y definitivamente civilizados, ni siquiera alcancemos a imaginar. El estadio último de la civilización no existe. Es esa una ilusión decimonónica que en parte hemos heredado incorporándola al acervo de saber común para construir nuestra propia autoconciencia, para definir lo que somos y cómo actuamos. Y es que la civilización es un proceso sin intención, ni propósito previo ni planificación.

Civilizarse es asumir un patrón de regulación conductual y emocional que no ha sido históricamente inmutable y que ha sufrido cambios en consonancia con los que ha experimentado la sociedad. Este patrón de regulación ha sido definido de forma también cambiante por los diversos códigos que se han sucedido desde la Baja Edad Media hasta nuestros días. De esta sucesión es de la que he pretendido dar cuenta reconstruyendo los códigos sociales de buenas maneras y de regulación de la emocionalidad así como el modelo de ser humano en ellos contenido. Tal propósito me ha llevado a considerar la existencia de cinco códigos, a saber: el de la *cortesía bajomedieval*, el de la *cortesía moderna*, el de la *prudencia*, el de la *civilización* y el de la *civilización reflexiva*. Cinco códigos que glosan el devenir civilizatorio en España. Este devenir no difiere en lo substancial de las líneas maestras esbozadas por Norbert Elias en torno a la dirección del proceso civilizatorio. Esa dirección es la que partiendo desde el heterocontrol transita hasta el autocontrol, tal y como muestran las sucesivas reconstrucciones de los códigos que aquí he efectuado.

A través de los mismos puede observarse que la regulación del comportamiento y la emocionalidad circulan desde modelos en donde las coacciones que se imponen sobre la conducta y la emocionalidad provienen del exterior de la persona (heterocontrol) hasta modelos en los cuales las coacciones son autoimpuestas funcionando de modo automático como si se tratase de una segunda naturaleza (autocontrol). En una agrupación general, es preciso señalar que al ámbito del heterocontrol se adscriben los códigos de la *cortesía bajomedieval*, la *cortesía moderna*

y la *prudencia*. Los restantes códigos, esto es, el de la *civilización* y la *civilización reflexiva*, se encuadrarían en el ámbito del autocontrol. Se trata de una primera agrupación a efectos operativos en la que resultan necesarias diversas precisiones. Sirva inicialmente como procedimiento explicativo esta distinción que efectúo entre los dos ámbitos teniendo en cuenta que al tratarse de un proceso, distinciones tan tajantes no son más que recursos al servicio de la explicación.

El ámbito del heterocontrol hace de los otros y su presencia la referencia fundamental para la conducta y la emocionalidad individual. Son los demás con la amenaza e intimidación que comportan el uso de la fuerza, la violencia, el castigo o la degradación social quienes constituyen el límite del comportamiento y las emociones personales; son quienes hacen sentir su peso a fin de que la persona se comporte con propiedad y adquiera unas maneras acordes con los cánones que dicta cada código. Esta modalidad de conducta y emocionalidad heterocontroladas nos muestra cómo las coacciones que dictan los códigos todavía no han sido interiorizadas y cómo, en consecuencia, no se activan de manera espontánea y automática. En tanto coacciones no interiorizadas y por ello coacciones externas, no puede hablarse aquí de la persona como dueña absoluta de sí ya que la regulación conductual y afectiva reenvía constantemente a la presencia del prójimo.

La presencia coactiva del otro se estiliza en el caso de la *cortesía moderna* con respecto a la *cortesía bajomedieval* ya que en el caso de la primera, se contempla de un modo más visible la posibilidad de que tal presencia pueda ser tanto física como imaginada. De esta manera, el prójimo se torna omnipresente y condiciona la conducta personal incluso a solas. Esta coacción, que empuja a la persona a no desarrollar comportamientos en privado que de ser conocidos en público comportarían un descenso en su nivel de estimación social y una mancha en su honorabilidad, permite que comience a operarse una primigenia distinción entre conductas admitidas y no admitidas socialmente, éstas últimas necesariamente recluidas en el dominio privado de la persona. Discriminar entre lo que puede o no puede hacerse ante los demás crea las condiciones de posibilidad para que los hombre se distancien física y simbólicamente. Mas para la *cortesía bajomedieval* y sobre todo para la *cortesía moderna*, esa distancia ni implica ansiedad y temor frente al prójimo, tal y como sucede en el código de la *prudencia*.

El argumento que básicamente legitima estas coacciones es de naturaleza social: el respeto a lo que socialmente es el otro. Las buenas maneras y la emocionalidad reconocen para su regulación la jerarquización de la sociedad y la desigualdad cualitativa entre los seres humanos, factores éstos que articulan el orden social estamental. En la cúspide de la sociedad del Antiguo Régimen aparece la nobleza, grupo social para el que son de especial relevancia las buenas maneras como despliegue público de su prestigio, estimación social y honor. Prestigio, estimación social y honor son atributos esencialmente aristocráticos cuya representación pública a través de unas maneras depuradas le son imprescindibles al noble para legitimar y afianzar su destacada posición en el entramado social. Por ello, pese a la débil vocación universalista de algunos autores que confían en la posibilidad de un pulimento general de la conducta y la emocionalidad para el grueso de la población, lo cierto es que las buenas maneras en el ámbito del heterocontrol poseen un acentuado carácter aristocrático. Añádase a esto el vigor que en nuestro país alcanzó la cultura nobiliaria y su sistema de valores en el conjunto de la sociedad. El noble es el espejo en el cual mirarse y su honorabilidad un modelo en el que muchos que no eran nobles trataron de participar, si bien siempre de manera imperfecta. El triunfo del ideal nobiliario en España constituye un hecho que a su vez tendió a reforzar la impronta aristocrática de las buenas maneras.

En lo que atañe al *código de la prudencia*, si bien lo incluyo en el ámbito del heterocontrol, se imponen ciertas precisiones que maten tal inclusión. Es el código propio de la Corte y es en este marco donde puede entenderse atendiendo a las condiciones de sociabilidad que allí se establecen. La Corte como entramado de recursos materiales y hombres, como institución educativa y como centro promotor de nuevos comportamientos y actitudes constituye el elemento que da sentido a todos y cada uno de los preceptos del código. La Corte española no difiere en lo básico del resto de las cortes europeas aunque dos rasgos distintivos esenciales, el despliegue público de la religiosidad del monarca y el mantenimiento riguroso de la distancia respecto al rey, sean los que le confieren su carácter peculiar.

Las condiciones de sociabilidad cortesanas hacen de la pugna por las oportunidades de prestigio la razón de ser del cortesano. En esta pugna se revelan fundamentales los principios de observación, manipulación y autodomínio con la intención de conducir prudentemente la conducta frente al prójimo, fuente de inquietud, competencia y resquemor. Si bien el código apela significativamente a ese autodomínio,

a la reflexión y al autoconocimiento, no puede decirse que determine un tipo de comportamiento autocontrolado en el que las coacciones que actúan sobre la conducta y la emocionalidad se hallen firmemente interiorizadas. Aún existen notables elementos de heterocontrol en los que se toma como patrón de referencia al prójimo como competidor y como límite en virtud de la inquietud y temor que provoca. Y es que además de notables, estos elementos son en última instancia los que confieren su razón de ser al código. Las apelaciones al autocontrol junto a la pervivencia fundamental de lo heterocontrolado hacen que el código de la prudencia se halle más próximo al heterocontrol que al autocontrol aunque no sería descartable concebirlo también como una suerte de transición entre sendos ámbitos.

El ámbito del autocontrol integra los *códigos de la civilización* y la *civilización reflexiva*. En este caso las coacciones que operan sobre el comportamiento y la emocionalidad se hallan interiorizadas y se activan de manera automática conformando una suerte de segunda naturaleza en la persona. Cada cual se gobierna y autorregula siendo la vergüenza, el pudor y el desagrado los límites de las conductas y los sentimientos individuales. Las coacciones que otrora fueron sociales se entienden ahora propias del individuo. Para explicarlas se recurre a argumentos históricos, de sentido común, de utilidad, higiénicos o de respeto para con uno mismo acentuándose paulatinamente la responsabilidad individual y el control reflexivo sobre la conducta y las emociones.

Civilizarse es, según el *código de la civilización*, autocontrolarse, autorregularse y gobernarse conductual y emocionalmente. Es esto lo que se demanda de los individuos. Cuando las condiciones sociales reconocen niveles progresivos de igualdad, complejidad e interdependencia y cuando es preciso ajustar actos y emociones a un número mayor de contactos interpersonales se requiere del individuo una capacidad de autorregulación personal que haga posible esos mismos contactos. Si antes era el respeto a lo que socialmente es el otro el argumento legitimador de las coacciones sobre la persona, ahora ese mismo argumento -enraizado en la lógica estamental de la natural desigualdad cualitativa- tiende a desactivarse: en condiciones de creciente interdependencia se multiplican los contactos entre individuos que teóricamente son iguales entre sí y a los que les es igualmente necesario saber cómo regular su conducta y sus afectos.



Si el ámbito del heterocontrol hace de la conducta y la emocionalidad depuradas un atributo especialmente relevante al grupo social nobiliario, ahora el autocontrol se torna universal y por ello generalizable a todos los estratos sociales. La universalización del autocontrol implica que los estratos populares -tradicionalmente excluidos como depositarios de comportamientos y emocionalidad no depurados, amén de colectivo utilizado como motivo de contraste y distinción para quien se dice civilizado atribuyéndole rasgos de 'barbarismo' o 'incivilización'- también asuman la preceptiva del mismo a través de la escuela como agencia civilizatoria. Esta universalización es promovida por la burguesía mediante argumentos que se entienden universalizables dado su carácter racional y científico. Destaca en este aspecto el argumento higiénico, basado en el carácter nocivo de gérmenes y bacterias que minan la salud de las personas. El comportamiento debe atender a prescripciones médicas sobre la higiene a fin de evitar infecciones y enfermedades.

La universalización del ideal civilizatorio, al tiempo, va a suponer que se integren en el patrón de conducta y emocionalidad civilizadas elementos propios de estos estratos populares, tradicionalmente distinguidos por un nivel inferior de autocontrol individual. La incorporación de estos elementos posibilitan que ese patrón de conducta y emocionalidad contemple comportamientos y emociones informales y que el individuo alterne, mediando un control reflexivo, entre la espontaneidad y la contención. Esa alternancia es posible a través de la reflexividad pudiendo desde este momento accederse a una suerte de 'descontrol autocontrolado'. Reflexivamente se es responsable de uno mismo y de la propia regulación personal: éste es el meollo del *código de la civilización reflexiva* cuya base social es el contexto definido por el neoprudencialismo que, formando parte de la racionalidad política neoliberal, insiste en el imperativo de que cada cual provea para sí las condiciones materiales y psíquicas que garanticen un futuro de seguridad vital.

La civilización es hoy un hecho reflexivo que atañe más a la psique de la persona que a su dimensión física. Y es que la dimensión física y gestual ya no es la prioridad desde el mismo instante en que el *código de la civilización* hacía de toda la población su objeto de aplicación. Una vez que la totalidad de los individuos conocen los rudimentos básicos de lo que es una conducta civilizada cabe esperar que ese conocimiento no desaparezca: cuando todos sabemos comer, vestirnos, saludar o dar salida adecuada a nuestras necesidades fisiológicas de forma civilizada cabe esperar que estos hábitos nos acompañen el resto de nuestras vidas. Cuando gestualmente estamos

civilizados, cuando se ha alcanzado ese estadio "definitivo" de civilización, cabe suponerlo como un estadio de no retorno. Y es ahí donde se abren nuevas vías civilizatorias, ahora centradas en la psique y la subjetividad del individuo. Al contrario de lo que sostenía Elias, el *código de la civilización reflexiva* muestra cómo la conciencia se vuelve permeable a los impulsos y a su vez los impulsos permeables a la conciencia. Así pues, en este balance se mueven nuestros actos y nuestra emocionalidad.

Por ello, y pese a que encuadro *el código de la civilización reflexiva* en el ámbito del autocontrol, se hace necesario un grado mayor de precisión. El autocontrol que preconiza *la civilización reflexiva* no es tanto control en el sentido de represión de impulsos, instintos o pulsiones sino control en el sentido de autoadministración. Según esto, de lo que se trataría es de gobernar la emocionalidad -la psique en definitiva- con arreglo a patrones que cada cual individualmente establezca para sí. La administración de la psique es un ejercicio puramente personal que en ocasiones incluirá la expresión de emociones y pulsiones y en otras contemplará su no-manifestación. No hablo, pues, de anularlas o reprimirlas sino de activarlas selectivamente en virtud de procesos reflexivos. El *código de la civilización reflexiva* no es estrictamente una profundización en el autocontrol del *código de la civilización*; no es una versión más aguda y férrea del mismo. Ni siquiera se ajusta a la idea eliasiana de la 'anestesia de los impulsos' (Elias, 1987: 460) como consecuencia definitiva del proceso civilizatorio. Desde la óptica de la *civilización reflexiva* tal anestesia no llega a producirse puesto que no se contempla en modo alguno como propósito deseable. Al contrario, la clave estriba en habilitar una salida selectiva a tales impulsos con arreglo a lo que reflexivamente dictamina el individuo.

Valgan como síntesis de todo lo aquí que se ha expuesto los dos siguientes cuadros-resumen con los contenidos principales de cada uno de los códigos que se encuadran tanto en el ámbito del heterocontrol como en el del autocontrol. Recupero para ello el formato de cuadro que presenté en el primer capítulo de la investigación relativo a la lógica de los códigos sociales de buenas maneras<sup>367</sup>:

---

<sup>367</sup> En el caso de la celdilla referida al *cómo* únicamente apunto algunas de las recomendaciones principales relativas al comportamiento y la emocionalidad. Al tratarse de un cuadro de síntesis resulta evidente que no pueden reproducirse aquí todos los ejemplos que nutren los capítulos anteriores.

Cuadro1. El ámbito del heterocontrol

	<b>HETEROCONTROL</b>		
	<b>Cortesía Bajomedieval</b>	<b>Cortesía Moderna</b>	<b>Prudencia</b>
<b>¿Qué hacer?</b>	Regular conducta y emocionalidad con arreglo a sus principios: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultivo de bondades (hospitalidad, piedad, dulzura, mesura...)</li> <li>• Expresividad moral de las maneras.</li> <li>• Combate frente a la <i>cobdicia</i> (satisfacción desordenada de apetitos)</li> <li>• Alejamiento de la animalidad.</li> <li>• Destinatario: Joven en general y adultos.</li> </ul>	Regular conducta y emocionalidad con arreglo a sus principios: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Expresividad moral de las buenas maneras.</li> <li>• Gracia como conexión entre la interioridad y la exterioridad.</li> <li>• Huída de la afectación</li> <li>• Sociabilidad amable y pacificada</li> <li>• Destinatario: el infante.</li> <li>• Inicial distinción entre conductas públicas y secretas.</li> </ul>	Regular conducta y emocionalidad con arreglo a sus principios: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Observación de los caracteres propios y ajenos.</li> <li>• Manipulación del otro según el interés propio.</li> <li>• Autodominio como protección frente al otro.</li> <li>• Racionalidad cortesana: pugna por oportunidades de prestigio.</li> <li>• Neutralización de la expresividad moral de las buenas maneras.</li> <li>• Destinatario: el cortesano.</li> </ul>
<b>¿Por qué?</b>	Argumento social: Tratamiento y comportamiento según la condición social: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Reivindicación y despliegue del honor.</li> <li>• No equiparación a estratos populares</li> <li>• Exposición a la coacción física por parte del prójimo.</li> <li>• Presencia física real del prójimo.</li> </ul>	Argumento social: Tratamiento y comportamiento según la condición social: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Reivindicación y despliegue del honor.</li> <li>• No equiparación a estratos populares</li> <li>• Presencia coactiva real o imaginada del prójimo</li> </ul>	Argumento social: Tratamiento y comportamiento según la condición social + el prójimo como fuente de inquietud y temor. <ul style="list-style-type: none"> <li>• Primitiva interiorización de coacciones.</li> </ul>
<b>¿Cómo?</b>	<i>Mesa:</i> Regulación del uso de las manos. Gestión del silencio. Limpieza de la boca (mondadientes). Gestión del esputo. Uso de la cuchara y el cuchillo. Compostura (posición recta, no cantar, prescindir de conversaciones desagradables). <i>Cuerpo:</i> Limpieza como aseo y perfume de las partes visibles del mismo.	<i>Mesa:</i> Separación física. Limpieza con servilletas. Restricción pública del mondadientes. Dominio de la mirada, la risa y la palabra (condena de la mentira y el fingimiento). Relajación de las maneras como síntoma de confraternización con el inferior en rango.	<i>Mesa:</i> Limpieza (no sonarse, no apoyar codos, no murmurar...). Individualización del tenedor. Prohibición de escupir. Limpieza privada de los dientes. No mención de necesidades fisiológicas. Veto al uso de las manos. <i>Relaciones interpersonales:</i> Insinuación. Logro de la opinión favorable del prójimo. Cautela. Paciencia. Manejo de la verdad y el secreto.

Cuadro 2. El ámbito del autocontrol

AUTOCONTROL		
	Civilización	Civilización Reflexiva
¿Qué hacer?	<p>Regular conducta y emocionalidad con arreglo a sus principios:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Coacciones interiorizadas y naturalizadas.</li> <li>• Acción civilizadora burguesa sobre los estratos populares.</li> <li>• Escuela como vehículo civilizador.</li> <li>• Sociabilidad pacífica y respetuosa con el orden clasista burgués.</li> <li>• Naturaleza social del hombre</li> <li>• Destinatario: el niño en edad escolar y las clases populares.</li> </ul>	<p>Regular conducta y emocionalidad con arreglo a sus principios:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Felicidad como combinación de éxito y bienestar psíquico.</li> <li>• Inteligencia emocional (administración reflexiva de las emociones)</li> <li>• Destinatario universal.</li> <li>• Hacerse cargo de uno mismo.</li> <li>• Amarse a sí mismo</li> <li>• Respetarse a sí mismo</li> </ul>
¿Por qué?	<p>Argumento principal: higiénico (lucha frente al microbio, el contagio y la infección).</p> <p>Argumentos secundarios: históricos, de sentido común y morales.</p>	<p>Argumentos psicológicos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• expresivos (núcleo individual de emociones que hay que desarrollar)</li> <li>• utilitarios (satisfacción del interés propio)</li> </ul>
¿Cómo?	<p><i>Mesa:</i> Distancia física. Servilleta como única posibilidad de limpieza. Tenedor (izqda.), cuchara y cuchillo (Dcha.). No sorber, no mojar, no inclinar el plato. Prescripciones dietéticas (horas de comida, tipos de alimento, temperatura, condimentación...). Restricción del consumo de tabaco.</p> <p><i>Cuerpo:</i> Aseo total del cuerpo, de lo visible y no visible. Restricción en el uso de enseres que tengan la marca física de otra persona. Prohibición de la mención de las necesidades fisiológicas.</p>	<p>Aceptación del cuerpo y las emociones. No exigencia de reciprocidad afectiva. Uso de la imaginación. Combate a la deberización. Ejercicio de la opcionalidad. Ruptura de convencionalismos. Autenticidad. Desculpabilización. Autonomía. Sospecha social.</p>

## 2. Moralidad y buenas maneras

La conexión entre las buenas maneras y la moral se encuentra presente en los diferentes códigos que he analizado. Que existe una relación entre ambas es algo que resulta evidente vistas las diferentes aportaciones de los autores que, de forma continuada, vinculan ambas nociones. Ahora bien, la problemática estriba en conocer cómo se efectúa tal vinculación; esclarecerla, toda vez los autores seleccionados no la explicitan de forma sistemática. Lo cierto es que tratar de esclarecer este vínculo nos remite a un problema de índole general como es el de la correspondencia de las acciones humanas con la moralidad; problema por el que se han interesado diversos autores. Sin embargo, son principalmente dos de los que voy a servirme para entender ese vínculo: Aristóteles y Kant.<sup>368</sup>

Entiendo que dicho vínculo adopta, básicamente dos formas. Una primera, a la que denominaré *aristotélica* y que se identifica con los códigos de la cortesía bajomedieval y moderna; y una segunda, *kantiana*, identificable con el código de la civilización. El código de la prudencia, por sus características, no puede asociarse con claridad a ninguna de las formas citadas y por ello, merecerá un tratamiento aparte.

Para Aristóteles, son las acciones las que deciden el carácter moral del hombre. La virtud moral se adquiere a través del hábito, es decir, a través de la repetición sistemática de actos virtuosos. Así, el aprendizaje de la moralidad es práctico y repetitivo; aprendizaje que debe iniciarse desde la infancia (Aristóteles, 2000:98-100)<sup>369</sup> El conocimiento de la moral no es contemplativo sino activo y práctico. Desde esta perspectiva, una actuación sabia es una actuación en la que está presente la conciencia de que se ha adquirido actuando (Bastons Prat, 2003:18-19). El hábito consistirá en la repetición de actos, los cuales generan una repercusión en la persona, al predisponerla y capacitarla para actos sucesivos y posteriores incrementándose sus posibilidades para, mediante la acción, convertirse en una persona moralmente virtuosa. La virtud moral es un hábito operativo (Méndez, 1978:429) especialmente eficaz en lo relativo a las pasiones. Éstas, afines a los dictados de la Naturaleza, pueden ser domeñadas y educadas gracias al hábito, que las reconduce desde su inercia natural hasta el bien para

---

<sup>368</sup> En ambos casos recurro a aquellos aspectos de sus teorizaciones que resultan útiles para esclarecer ese vínculo. Recurro a ellos, pues, de modo parcial, antes como herramientas explicativas que para glosar de forma detallada sus aportaciones.

que, vía repetición, sean ellas mismas las que terminen por tomar esa dirección. Este es el momento en el que cabe, finalmente, referirse al hábito como segunda naturaleza (Méndez, 1978:430).<sup>370</sup>

Llegados a este punto, parecería que nos encontramos en un círculo vicioso del que no resulta sencillo liberarse. Comte Sponville (1993:23) plantea el dilema de manera fácilmente comprensible: ¿cómo se convierte la persona en un ser moral si antes no se es virtuoso o no se conoce lo que es la virtud moral? Asumiendo el planteamiento aristotélico, cabría responder así: haciendo las cosas que es necesario aprender.<sup>371</sup> Mas, ¿cómo hacerlas si no las hemos aprendido todavía? Gracias al ejemplo, la obligación y la disciplina. Esta parece ser la única salida si no se introducen elementos 'a priori' en el razonamiento, cosa que no hace Aristóteles. Lo que debe hacerse se infiere de lo que se hace o de lo que hace el hombre ejemplar: para ser bueno hay que actuar como actúa el hombre bueno.

En mi opinión, ésta es la lógica subyacente en los códigos de la cortesía bajomedieval y la cortesía moderna a la hora de abordar el vínculo entre maneras y moralidad. Ambos códigos quedan del lado de la vía aristotélica y convierten la acción práctica en la condición de una moralidad conformada a través del hábito, el ejemplo, la disciplina, la obediencia y la coacción. Se actúa bien cuando el comportamiento, gracias a la repetición, se ahorma y atendiendo a los preceptos de obediencia y respeto a los rangos sociales, insiste en la repetición hasta hacer de ese hábito una segunda naturaleza. La lógica aristotélica se muestra más afín a estos códigos pues al no querer resolver el círculo vicioso al que antes aludía con elementos 'a priori' ha de recurrir a elementos 'a posteriori', empíricos, tangibles como son el ejemplo que constituyen los que se entienden moralmente superiores -la nobleza- y la obediencia debida al rango social de las personas con las que se interactúa. No es casualidad que sean recurrentes en sendos códigos nociones de las buenas maneras reguladas por el tratamiento y respeto a las personas según su posición social. Así pues, si es el acto la condición de moralidad, cabría entender las buenas maneras como elemento que posibilita la

---

<sup>369</sup> Señala Aristóteles (2000: 99): "*No es, pues, de poca importancia contraer desde la infancia y lo más pronto posible tales o cuales hábitos; por el contrario, es éste un punto de muchísimo interés o, por mejor decir, es el todo*".

<sup>370</sup> Aristóteles (2000:98) sintetiza su planteamiento con las siguientes palabras: "[...] *porque en las cosas que no se pueden hacer sino después de haberlas aprendido no las aprendemos sino practicándolas; y así, uno se hace arquitecto construyendo; se hace músico componiendo música. De igual modo, se hace uno justo practicando la justicia; sabio cultivando la sabiduría; valiente, ejercitando el valor*"

<sup>371</sup> Recuérdese la nota anterior.

formación del carácter moral de la persona y hace factible su desarrollo. En este caso, el acto hace al agente (Comte Sponville, 1993:24).

La posesión de unas buenas maneras depuradas adquiridas mediante el hábito coloca a la persona en la senda de la bondad moral. La persona conoce lo que está moralmente bien a través de su ejercicio. El ajuste entre la interioridad y la exterioridad, ámbitos que con el discurrir de los códigos tenderán a diferenciarse más acusadamente, se produce de forma automática en virtud de la acción. Si quisiéramos insistir en esa dicotomía interioridad-exterioridad podría decirse aquí que es el exterior, la acción, el comportamiento, lo que moldea el interior. La forma aristotélica de conectar las buenas maneras con la moralidad ya no resulta tan evidente en el código de la prudencia. Ese ajuste automático mediado por la acción del que antes hablaba se debilita y ya no es tan fácilmente perceptible.

Y es que el código de la prudencia, propio del universo social de la Corte, participa de la metáfora del *Theatrum Mundi*,<sup>372</sup> esto es, de la concepción de la vida humana como actuación y del ser humano como actor. En este caso, la Corte es el escenario que da cabida a individuos que se escinden entre lo que aparentan y lo que son. Entender la vida como una actuación supone introducir en sociedad cuestiones como la ilusión y el engaño y, lo que es más importante, obrar una separación entre la naturaleza humana y la actuación del individuo (González García, 1998: 115). Una vez obrada esta disociación, adviene la crítica a las buenas maneras acusándoles de ser el tamiz de la hipocresía, la mentira y la falsedad.<sup>373</sup> Entendidas de este modo, son el velo que oculta la auténtica interioridad del hombre e impide el logro de una sociabilidad transparente en la cual los hombres no tengan ya que ocultar nada.<sup>374</sup> El desajuste llega con la prudencia en una sociedad como la Barroca, profundamente teatralizada en donde

---

<sup>372</sup> El tópico de la vida humana como actuación ya está presente en la filosofía grecolatina con autores como Séneca, Epícteto o Luciano. En el Renacimiento será Erasmo quien le dé continuidad. Cfr. González García (1998: 103-104).

<sup>373</sup> El paradigma de la crítica a las buenas maneras como falseamiento de la realidad y, en mi opinión, una de las críticas más acabadas es la de un autor que, aunque no pertenece al ámbito español, debe figurar siempre que se aborden cuestiones de este tipo. Me refiero a Jean Jacques Rousseau y en concreto, a su "Discurso sobre las Ciencias y las artes" (1750). No me resisto a transcribir un breve fragmento de tal discurso que habla a las claras de esta crítica: "[...] *sin cesar la cortesía exige, la conveniencia ordena; sin cesar se siguen los usos, nunca el genio propio. Nadie se atreve ya a parecer lo que no es [...] No más amistades sinceras; no más estima auténtica; no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultaban bajo ese velo perverso y uniforme de la cortesía*". Rousseau (1996: 151)

<sup>374</sup> En teoría, esta sociabilidad transparente posibilitaría una total comunión entre los hombres y la subjetividad que les es propia. Acerca de esto, advierte Lucchesi (1993:28) que una radicalización de este principio de transparencia traería consigo nuevos problemas puesto que mostraría la quizá irreductible variedad de subjetividades que a su vez podría poner en peligro la anhelada comunión.

la vida, además de un teatro, es también un "confuso laberinto", "una gran plaza" o "un gran mercado" (González García, 1998:109).

Incluso la actuación o representación puede llegar a concebirse como un arte en sí mismo sin visos de conexión con la interioridad de la persona. Cuando esto sucede, se presupone sobre la conducta y las emociones un trabajo de adiestramiento y un cálculo sin los que la representación no puede ser llevada a cabo. Nos situamos ante la superioridad del artificio sobre la naturaleza, del parecer sobre el ser. Pero si las buenas maneras oscurecen las relaciones humanas, también es cierto que pueden emplearse como salvaguarda de la interioridad; una interioridad que debe protegerse del asalto del prójimo, consciente de que allí residen los secretos, las pasiones y los afectos que podrían "torcer" -según Gracián- la voluntad de la persona.

Cuando la sociabilidad deviene en un ejercicio de estrategia y actuación, el individuo tratará de descifrar en la gestualidad ajena los motivos y razones que orientan su conducta. Pero también ha de ocuparse de sí mismo ejerciendo un riguroso control sobre sus emociones y comportamientos a fin de no dilapidar sus posibilidades de prestigio. Este control lleva implícito la posibilidad de que las maneras disfracen o velen la autoridad del individuo para que nadie pueda aventajarle en la liza por el prestigio. El código de la prudencia neutraliza el proyecto de instrucción moral de los códigos que le anteceden.

La forma kantiana de vinculación de las buenas maneras y la moralidad difiere en gran medida de la aristotélica y pone el acento no tanto en la acción como en la reflexión. Para Kant, la acción moral parte de una voluntad buena en sí misma que no se activa en función de propósitos complementarios, compensaciones, conveniencias o beneficios. El valor moral de las acciones reside en la máxima que los determina: "obra sólo según aquella máxima por la cual puedas prever que al mismo tiempo se convierta en una ley universal" (Kant, 2002: 104). Esta máxima, que supone para la persona siempre un esfuerzo de reflexión, no deriva de ejemplos concretos y por tanto, no proviene de la experiencia, ni de la tradición ni de la obediencia a la costumbre ni de la coacción ajena sino de la capacidad legisladora de la razón en su uso práctico (Méndez, 1978: 111). En este caso, la relevancia no la poseen las acciones sino las máximas que la promueven. Puede hablarse de una suerte de inversión del planteamiento aristotélico.<sup>375</sup> Primero es necesaria la reflexión, a la que sigue la acción. El propio acto

---

<sup>375</sup> Esta breve aproximación a la teoría moral kantiana puede seguirse a través de Kant (2002: 73-77, 104-109, 120-121)



sería automáticamente la traducción de un ordenamiento moral interno virtuoso. El comportamiento es la concreción práctica de esa máxima que se quiere universal.

Esta máxima, adaptada o trivializada, es la que presentan los manuales buenas maneras del siglo XIX y XX. Generalmente aparece bajo la forma "no hagas a nadie lo que no quieres que te hagan a ti" afín, a su vez, al tratamiento de la persona como fin en sí misma, que no como medio. A partir del siglo XIX, las buenas maneras comienzan a ser exigibles a todos cuantos componen la sociedad. Ya no son patrimonio exclusivo de grupos privilegiados -la nobleza- sino que su alcance se amplía hasta los tradicionalmente excluidos estratos populares, acorde también al desarrollo de principios sociales igualitarios. Tratamiento y conducta van más allá de rangos sociales, de tal modo que las maneras expresen un reconocimiento del prójimo en sí mismo y no en función de su adscripción social.<sup>376</sup> Así, las buenas maneras quedan del lado del respeto moral<sup>377</sup> alejándose del respeto social característico del universo desigualitario del Antiguo Régimen.

La forma kantiana de vinculación conlleva acentuar la capacidad de reflexión del mismo modo que se asienta la dicotomía interioridad (confecciona los patrones morales que rigen la acción gracias a la razón y a la observancia de la máxima "actúa de tal modo que pudieras ver convertida tu acción en ley universal")/ exterioridad (entendida como materialización práctica de tales razonamientos con arreglo a esa máxima). La acción en general y las buenas maneras en particular traducen en comportamiento una interioridad virtuosa; una interioridad que es condición de la bondad que exhiben los actos de la persona. Ahora, el individuo está en condiciones de dotarse a sí mismo de sus propias reglas; es capaz de fijar sus propias coacciones a fin de regular su conducta y emociones.

En este sentido, el código de la civilización reflexiva lleva hasta sus últimas consecuencias dicha idea. La literatura de autoayuda persigue, como los manuales tradicionales, la elaboración de un modelo concreto de autorregulación conductual y emocional que pone el acento en la gestión individualizada y reflexiva del comportamiento y las emociones. Se alienta al individuo a ejercitar la responsabilidad

---

<sup>376</sup> Para una interpretación convergente véase Lucchesi (1993: 31-32).

<sup>377</sup> Lucchesi (1993:34) matiza el significado de este respeto. Las buenas maneras, afirma, no son equivalentes exactamente al respeto. El respeto nace de comprobar la nobleza de carácter ajena, sobre todo la de quienes nos inspiran respeto, con nuestra insuficiencia moral. Esta comparación atenúa los bríos del amor propio. Las buenas maneras, en cambio, no contemplan con tanta claridad esa distinción cualitativa entre la nobleza de carácter del prójimo y nuestra insuficiencia moral. Mas bien, lo que se exhibe es ese principio de igualdad entre las personas, dejando de lado cuestiones cualitativas.

sobre sí, se le conmina a elegir y se le concede, siempre y en cualquier circunstancia, la última palabra. Los argumentos que legitiman las propuestas de la civilización reflexiva son de índole psicológica y, puesto que cada cual es soberano de sí, no existe un patrón general de referencia al que atenerse en último término para gobernarse psíquicamente. Las recomendaciones y consejos de la literatura de autoayuda se individualizan y subjetivizan. Qué hacer o qué no hacer, qué expresar y qué no expresar terminan por convertirse en decisiones que atañen únicamente a la dimensión subjetiva de cada individuo. Las decisiones correctas son tantas como los posibles individuos sin que sea posible comparación alguna entre ellas. Se abandona la máxima moral kantiana que perseguía poder predicar la universalidad del comportamiento individual. Y una vez que se subjetiviza la conducta, el viejo proyecto de los manuales de ordenar la interioridad según criterios identificables termina por difuminarse.

En definitiva, cada una de estas formas de vinculación entre la moralidad y las buenas maneras pone el acento en distintos elementos. La forma aristotélica, presente en los códigos de la cortesía bajomedieval y moderna, hace hincapié en la acción y el hábito como vías de acceso a la bondad moral. Aquí, las buenas maneras se entienden como condición previa a la emergencia de la moralidad o, mejor, como creadores de las condiciones de posibilidad de la moral. Se prioriza la acción frente a la reflexión y se plantea un ajuste automático, mediante la repetición y la práctica, entre el fuero interno del individuo y su exterioridad. Con todo, esta distinción entre interioridad y exterioridad no es tan relevante para ambos códigos como comenzará a serlo a partir del código de la prudencia. No es una distinción que ocupe en demasía a los autores medievales o renacentistas o que no los ocupe tanto como a quienes les sucederán. La forma aristotélica que asumen estos códigos viene a decir, en pocas palabras, que se es moral porque uno se comporta moralmente. No existe una tensión manifiesta y preocupante entre lo interno y lo externo del ser humano. Por el contrario, la forma kantiana de vinculación, asociada al código de la civilización, presta atención a la reflexión y a la capacidad de raciocinio del individuo como modos de acceso a la moralidad. Reflexión y raciocinio están detrás de una máxima universal de comportamiento que se incluye en los manuales con la forma "no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti". Todo ser humano es digno de respeto; todo ser humano merece ser tratado como un fin en sí mismo y las buenas maneras traducirán de forma

práctica el fuero interno de quien se ajusta a esa máxima. Se insiste en la necesaria correspondencia entre interioridad y exterioridad, una vez que esa distinción ya sí es enormemente relevante en el proceso de creciente individualización.

## BIBLIOGRAFÍA

- Fuentes primarias

AL-WASSA, Muhammad B. Ahmad (1990): El Libro del Brocado. Madrid, Alfaguara,. (Traducción, estudio e índices de Teresa Garulo. Original del siglo X).

ANÓNIMO (1984): Poema de Mio Cid. Madrid, Castalia. (Edición, introducción y notas de Ian Michael. Original del siglo XII).

ARIAS, Gómez (1734): Recetas morales, políticas, y precisas para vivir en la Corte. Madrid, Librería de Luis Gutiérrez.

BERNSTEIN, Albert J. (2001): Vampiros emocionales. Madrid, EDAF.

BLANCHARD (Mr.) (1864): El Maestro de sus Hijos ó sea La educación de la Infancia. Valencia, Juan Mariana y Sanz editor, 4ª edición.

BRANDEN, Nathaniel (1997): El respeto hacia uno mismo. Cómo vencer el temor a la desaprobación de los demás, el sentimiento de culpa y la inseguridad. Barcelona, Paidós.

BUCAY, Jorge (2002): El camino de la autodependencia. Barcelona, Grijalbo.

CABALLERO, José (1916): El Libro de los Deberes. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando.

CADALSO, José (1993). Cartas Marruecas. Noches Lúgubres. Madrid, Cátedra. (Edición de Joaquín Arce)

CALLIERES, François (1744): La urbanidad y cortesía universal que se practica entre las personas de distinción. Madrid, Imprenta de D. Miguel de Escribano. (Traducido del francés por Ignacio Benito Avalor).

CARREÑO, Manuel Antonio (1910): Compendio del Manual de Urbanidad y Buenas Maneras. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando.

CASTIGLIONE, Baltasar (1984): El Cortesano. Madrid, Espasa-Calpe. (Introducción y notas de Rogelio Reyes Cano. Traducción de Juan Boscán en la versión preparada por A. González Palencia para el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942. Original de 1507).

CODINA, José (1925): Tratado completo de Urbanidad en verso para uso de las niñas. Barcelona, Imprenta elzeviriana y Librería Camí, SA, 26ª edición.

CORTÉS MORENO, Antonio (1795): Libro de Urbanidad y Cortesía para el uso de las escuelas. Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, 5ª edición.

DESIDERIUS ERASMUS VON ROTTERDAM, Erasmo de Rotterdam (1985): De la urbanidad en las maneras de los niños. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia. (Edición bilingüe. Traducción y presentación de Agustín García Calvo. Edición y comentario de Julia Varela. Original de 1530)

DEVALLS, Natalie (1986): La etiqueta hoy. Barcelona, Acervo.

DÍEZ BORQUE, José María (1975): La sociedad española y los viajeros del siglo XVII. Madrid, Sociedad General española de Librería.

DYER, Wayne W. (1978): Tus zonas erróneas. Guía para conocer y dominar las causas de tu infelicidad. Barcelona, Grijalbo.

EIXIMENIS, Francesc (1983a): Lo Crestiá (selecció). Barcelona, Edicions 62. (Edición al cuidado de Albert Hauf. Original elaborado entre 1379 y 1392).

- (1983b): Com usar bé de beure e menjar: normes morals contingudes en el "Ter del Crestiá". Barcelona, Curial. (Introducción y edición de Jorge J.E. Gracia. Original elaborado entre 1379 y 1392).

ESCOQUIZ, Juan (1900): Las Obligaciones del Hombre. Barcelona, Imprenta de José Inglada.

GONZÁLEZ DE SALCEDO, Pedro (1671): Nudrición Real. Reglas o preceptos de cómo se ha de educar a los reyes mozos, desde los siete, a los catorce años de vida. Madrid, Bernardo Villa-Diego.

GRACIÁN, Baltasar (1990): El Criticón. Madrid, Cátedra. (Edición de Santos Alonso. Original publicado sucesivamente en tres partes en 1651, 1653 y 1657).

- (1997): Oráculo manual y arte de prudencia. Madrid, Cátedra. (Edición de Emilio Blanco. Original de 1647).

GRACIÁN DANTISCO, Lucas (1968): Galateo español. Madrid, CSIC. (Estudio preliminar, edición, notas y glosario por Margherita Morreale. Original de 1593)

GUEVARA, Antonio de (1984): Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea. Arte de Marear. Madrid, Cátedra. (Edición de Asunción Rallo). Original de 1539.

- (1994): "Relox de príncipes" en Obras Completas (5 vols.). Madrid, Turner. (Edición y prólogo de Emilio Blanco. Original de 1529)
- (19-??): Aviso de privados o despertador de cortesanos. París, Biblioteca Económica de Clásicos castellanos, Sociedad de Ediciones Louis-Michaud. (Original de 1539. En el ejemplar consultado no figura el año de publicación. Se trata de un ejemplar que se encuentra en la biblioteca de Filología A de la Universidad Complutense de Madrid con la referencia DP 860GUE a7 avi).

HAY, Louise L. (1989): Usted puede sanar su vida. Barcelona, Urano.

- (1990): Ámate a tí mismo: cambiarás tu vida. Manual de trabajo. Barcelona, Urano.

JOHNSON, Spencer (2000): ¿Quién se ha llevado mi queso?. Cómo adaptarnos a un mundo en constante cambio. Barcelona, Urano.

JUAN MANUEL; Infante Don (1957): El Conde Lucanor y Patronio. Libro de los Ejemplos. Madrid, Aguilar. (Original de 1335)

LARRA, Mariano José (1992): Artículos de costumbres. Madrid, Espasa Calpe-Austral

LEDESMA, Francisco de (1599): Documentos de la Buena Crianza. Madrid, Imprenta de Blas Román. (No figura el año de publicación por lo que cito a través de la fecha original de aparición).

LÓPEZ, Camilo (1990): El Libro del Saber Estar. La Urbanidad y los Usos Sociales. Oviedo, Nobel, 4ª edición.

LÓPEZ DE MONTOYA, Pedro (1947): Libro de la Buena Educación y enseñanza de los nobles en que se dan importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos. Madrid. (Incluido en Hernández Rodríguez, Emilio (1947): Las ideas pedagógicas del Doctor Pedro López de Montoya. Madrid, CSIC. Original de 1595)

LÓPEZ PITA, Paulina y MARTÍN, José Luis (1995): Urbanidad y buenos modales en la mesa medieval (Selección de textos originales). Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

MARIANA, Juan de (1981): La dignidad real y la educación del rey. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. (Edición y estudio preliminar de Luis Sánchez Agesta. Original de 1599).

MARINOFF, Lou (2001): Más Platón y menos Prozac. Madrid, Ediciones B.

MÄRTÍN, Doris y BOECK, Karin (1997): ¿Qué es la inteligencia emocional?. Cómo lograr que las emociones determinen nuestro triunfo en todos los ámbitos de la vida. Madrid, EDAF.

MARTÍNEZ AGUILO, José (1923): Nociones de Urbanidad y Deberes religiosos y sociales. Barcelona, Imprenta elzeviriana y Librería Camí, SA, 13ª edición.

PORCEL Y RIERA, Miguel (1924): Nociones de Fisiología, Higiene y Urbanidad. Palma de Mallorca, Imprenta de Guasp, 5ª edición.

RODRÍGUES LOBO, Francisco (1990): Corte na Aldeia. Ulisseia.

ROIG, Antonio (1948): Urbanidad. Reglas y Consejos para escolares. Barcelona, Casa Provincial de Caridad.

ROJAS, Fernando de (1991): La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melíbea. Madrid, Castalia. (Edición de Peter E. Russell).

RUIZ, JUAN; Arcipreste de Hita (1988): Libro de Buen Amor. Madrid, Castalia. (Edición, introducción y notas de G.B.Gybbon-Monypenny. Original de 1343).

(S/A) (1958): Fundamentos. Libro 3º correspondiente al 2º ciclo de enseñanza elemental. Madrid, Gerona, Editorial Dalmau Carles, Pla.

SABATIER, Abad Antoine (s/d): El Amigo de los Niños. Madrid, Librería de Perlado, Páez y Compañía.

SCHNEIDER, Regine (1999): Crisis, ¿qué crisis?. Cómo superar las situaciones que parecen no tener salida. Barcelona, Grijalbo.

URCULLU, José de (1897): Lecciones de moral, virtud y urbanidad. Barcelona, Faustino Paluzié Impresor - editor.

VALVERDE BUTRÓN, José M. (1966): Manual de Moral y Urbanidad. Madrid, Susaeta.

VILLENA, Enrique de (1994): "Arte Cisoria" en Obras Completas (3 vols.). Madrid, Turner. (Introducción de Pedro M. Cátedra. Original de 1423)

VIVES, Juan Luis (1959): Diálogos. Madrid, Espasa-Calpe. (Original de 1538).

WERNER BOLIN, Carmen (1958): Convivencia Social (formación familiar y social) 2º curso. Madrid, Ediciones de la Sección Femenina, 7ª edición.

YELGO DE BÁZQUEZ, Miguel (1614): Estilo de servir a Príncipes. Madrid, Cosme Delgado.

- Fuentes secundarias

AA VV (1990): Historia de la Literatura Española (vol. 1), Madrid, Cátedra.

AA VV (1991): Espacios de poder. Madrid, La Piqueta.

ABRAMS, Philip (1982): Historical Sociology. Nueva York, Cornell University Press.

ALCINA, Juan Francisco (1988): "Introducción" en Vives, Juan Luis (1988): Diálogos y otros escritos. Barcelona, Planeta.

ALONSO MARAÑÓN, Pedro Manuel (1987): "Notas sobre la Higiene como materia de enseñanza oficial en el siglo XIX", Historia de la Educación, nº 6, Enero- Diciembre; pp. 23-41.

ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): Mater Dolorosa. Madrid, Taurus.

ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio (1991): "La Corte: Un espacio abierto para la Historia Social" en Castillo, Santiago (coord.): La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas. Madrid, Siglo XXI.

ANDERSON, Digby (ed) (1992): The Loss of Virtue: Moral Confusión and Social Disorder in Britain and America. Londres, Social Affairs Unit.

- (ed.) (1996): Gentility Recalled: Mere Manners and the Making of Social Order. Londres, Social Affairs Unit.

ANDREU CELMA, José M<sup>a</sup> (1998): Gracián y el arte de vivir. Zaragoza, Institución Fernando El Católico (CSIC).

ARDITI, Jorge (1999): "Etiquette Books. Discourse and the Deployment of an Order of Things"; Theory, Culture and Society, Vol (16) 4; pp. 25-48.

ARENDT, Hannah (2001): La condición humana. Barcelona, Paidós.

ARIÈS, Phillipe (1987): El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen. Madrid, Taurus.

ARIÈS, Phillipe y DUBY, Georges (1998): Historia de la vida privada. (5 vol.). Madrid, Taurus.

ARISTÓTELES (2000): Moral a Nicómaco. Madrid, Espasa-Austral.

ARTOLA, Miguel (1978): La burguesía revolucionaria. 1808-1874. Madrid, Alianza.

- (1982): La Hacienda del Antiguo Régimen. Madrid, Alianza.
- (1989): Los afrancesados. Madrid, Alianza.

ATIENZA HERNÁNDEZ, Ignacio (1987): Aristocracia, poder y riqueza en la España moderna. La Casa de Osuna. Siglos XV-XIX. Madrid, Siglo XXI.

BARBER, Bernard (1991): Estratificación social. Un análisis comparativo de la estructura y del proceso. Méjico, FCE.

BARBERO, José Ignacio (1993): "Génesis y evolución histórica de la escuela" en García de León, María Antonia; De la Fuente, Gloria y Ortega, Félix (eds.): Sociología de la Educación. Barcelona, Barcanova.

BASTONS PRAT, Miquel (2003): La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles. Barcelona, Prohom Edicions.

BATAILLON, Marcel (2000): Erasmus y el erasmismo. Barcelona, Crítica

BATLLORI, Miguel (1958): Gracián y el Barroco. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

BAUMAN, Zygmunt (1979): "The Phenomenon of Norbert Elias", Sociology, 13 (1), pp. 117-125.

- (1997): Modernidad y Holocausto. Sequitur.

BECK, Ulrich (1998): La sociedad del riesgo. Barcelona, Paidós.



BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (1998): El normal caos del amor. Barcelona, El Roure.

BECKER, Marvin B. (1988): Civility and Society in Western Europe 1300-1600. Bloomington, Indianápolis: Indiana University Press.

BÉJAR, Helena (1988): El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad. Madrid: Alianza Editorial.

- (1989): "Individualismo, privacidad e intimidad: precisiones y andaduras" en Castilla del Pino, Carlos (ed.): De la intimidad. Barcelona, Crítica.
- (1993): La cultura del Yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social. Madrid, Alianza Editorial.
- (1993a) "La ordenación de los placeres (civilización, sociabilidad y autocontrol), Interacción Social, 3, pp. 133-156. (Llamarlo '1993 a' porque coincide con el anterior).
- (1994): "Norbert Elias, retrato de un marginado", REIS, 65, Enero-Marzo, pp. 13-26.
- (2000): El corazón de la república. Barcelona, Paidós.

BELLAH, Robert N. ; MANSEN, Richard; SULLIVAN, William; SWIDLER, Ann y TIPTON, Steven (1989): Hábitos del corazón. Madrid, Alianza.

BENNASSAR, Bartolomé (1976): Los españoles. Actitudes y mentalidad. Barcelona, Argos.

- (1989): Historia de los españoles. Barcelona, Crítica.

BENSO CALVO, Carmen (1997): Controlar y distinguir. La enseñanza de la urbanidad en las escuelas del siglo XIX. Vigo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo.

BERNIS MADRAZO, Carmen (1999): "El vestido y la moda" en JOVER ZAMORA, José María (dir.) (1999): Historia de España Menéndez Pidal. La cultura del Renacimiento. Tomo XXI. Madrid, Espasa-Calpe.

BERRIO, J. (ed) (1985): La educación en la España contemporánea: cuestiones históricas. Madrid, Sociedad Española de Pedagogía.

BIERLAIRE, Franz (1978): "Erasmus at School. The DE CIVILITATE MORUM PUERILIUM LIBELLUS" en De Molen, Richard L. (ed.) (1978): Essays on the Works of Erasmus. New Haven y Londres, Yale University Press.

BLANCO, Emilio (1997): "Introducción" a Gracián, Baltasar (1997): Oráculo manual y arte de prudencia. Madrid, Cátedra. Original de 1647)

BLAS GUERRERO, Andrés de y LABORDA MARTÍN, Juan José (1986): "La construcción del Estado en España" en Hernández, Francesc y Mercadé, Francesc (1986): Estructuras sociales y cuestión nacional en España. Barcelona, Ariel.

BLOCH, Marc (1958): La sociedad feudal. (Las clases y el gobierno de los hombres). México, UTEHA.

BOGNER, Artur (1986): "The Structure of Social Processes. A Commentary on the Sociology of Norbert Elias", Sociology, vol. 20, nº 3, pp. 387-411.

BOTTINEAU, Yves (1972): "Aspects de la Cur d' Espspagne au XVII e siècle: L' etiquette du cambre du roy", Bulletin Hispanique, LXXIV, pp. 138-157.

BOUZA, Fermín (1994): "Debatiendo con Norbert Elias: entre el yo y el nosotros", REIS, 65, Enero-Marzo, pp. 79-90.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (1994): "Corte es decepción. Don Juan de Silva, Conde de Portalegre" en Martínez Millán, José (dir.): La corte de Felipe II. Madrid, Alianza.

- (1997): "Servir de lejos. Imágenes y espacios del Cursus Honorum cortesano de la España de los Austrias" en Vaca Lorenzo, Ángel (ed.): Europa. Proyecciones y percepciones históricas. Salamanca, ediciones Universidad de Salamanca.

BOWEN, James (1979): Historia de la educación occidental. (3 vol.). Barcelona, Herder.

BRAUDEL, Fernand (1980): La historia y las ciencias sociales. Madrid, Alianza Editorial.

- (1987): El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. (2Vol.). Méjico, FCE.

BRIDIKHINA DE CUELLAR, Eugenia (2003): Interdependencias del poder en Charcas colonial. Tesis Doctoral Inédita. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

BROWN, Jonathan y ELLIOTT, J.H. (1985): Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV. Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial.

BRYSON, Anna (1998): From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England. Cambridge, Cambridge University Press.

BURCHELL, Graham (1993): "Liberal Government and Techniques of the Self", Economy and Society, vol. 22, nº 3, pp. 267-283.

BURCHELL, Graham; GORDON, Colin y MILLER, Peter (eds.) (1991): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Londres, Harvester Wheatsheaf.

BURCKHARDT, Jakob (1982): La cultura del Renacimiento en Italia. Madrid, EDAF.

BURKE, Peter (1980): Sociología e historia. Madrid, Alianza Editorial.

- (1990): "El cortesano" en Garin, Eugenio (ed.): El hombre del Renacimiento. Madrid, Alianza.
- (1998): Los avatares de El Cortesano. Barcelona, Gedisa.
- (1999): El Renacimiento. Barcelona, Crítica.

CALERO PALACIOS, María del Carmen (1978): La enseñanza y la educación en Granada bajo los Reyes Austrias. Granada, Diputación Provincial.

CAPITÁN DÍAZ, Alfonso (1994): Historia de la educación en España. (2 vol.). Madrid, Dykinson.

CAPITÁN DÍAZ, Antonio (1989): "Educación, urbanidad y buenos modales en el siglo XVI español". De El Cortesano al Galateo" en Delgado, Buenaventura y Rodríguez, M<sup>a</sup> Luisa (1989) (coords.): Homenaje al Profesor Alexandre Sanvisens. Barcelona, Universidad de Barcelona.

CARDINI, Franco (1990): "El guerrero y el caballero" en LE GOFF, Jacques (ed.): El hombre medieval. Madrid, Alianza Editorial.

CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo (1998): "Las noblezas de los reinos hispánicos. Modos de integración y conflictos en la segunda mitad del siglo XVI" en Belenguer Cebrià, Ernest (1998) (coord.): Felipe II y el Mediterráneo. Volumen II: Los grupos sociales. Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe III y Carlos V.

- (2000): Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias. Barcelona, Ariel.

CASEY, James (2001): España en la Edad Moderna. Una historia social. Valencia, Biblioteca Nueva, Univesitat de Valencia.

CASTELLS, Irene y MOLINER, Antonio (2000): Crisis del Antiguo Régimen y Revolución liberal en España (1789-1845). Barcelona, Ariel.

CHARTIER, Roger (1992): El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona, Gedisa.

- (1993): Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna. Madrid, Alianza.

CHEVALIER, Maxime (1976): Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII. Madrid, Turner.

CIPOLLA, Carlo (1983): Educación y desarrollo en Occidente. Barcelona, Ariel.

COMTE SPONVILLE, André (1993): "Una virtud pequeña" en Dhoquois, Régine (ed.): La cortesía. La virtud de las apariencias. Madrid, Cátedra.

CORBIN, Alain (2001): "Entre bastidores" en Àries, Philippe y Duby, Georges (eds.): Historia de la vida privada. (vol.4). Madrid, Taurus

CORCUFF, Phillipe (1998): Las nuevas sociologías. Madrid, Alianza Editorial.

CORTES, Antonio Luis (1986): "Reformas interiores" en Historia de España. Historia 16. Madrid.

CORTÉS ECHANOVE, Luis (1958): Nacimiento y crianza de personas reales en la corte de España (1566-1886). Madrid, C.S.I.C.

CRUZ, Rafael (1993): "Crisis del Estado y acción colectiva en el periodo de entreguerras: 1917-1939", Historia Social, nº 15, Invierno; pp. 119-136.

CURTIN, Michael (1985): "A Question of Manners: Status and Gender in Etiquette and Courtesy", The Journal of Modern History, Volumen 57, nº 3, Septiembre, pp. 395-423.

DEFOURNEAUX, Marcellin (1983): La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro. Barcelona, Argos Vergara.

DE LA FONTAINE VERWEY, Herman (1971): "The first `Book of Etiquette for Children", QUARENDO, 1, pp. 19-30.

DEL RÍO BARREDO, María José (2000): Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía. Madrid, Marcial Pons.

DE MARINIS, Pablo (1999): "Gobierno gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (O un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo) en Ramos, Ramón y García Selgas, Fernando (eds.): Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea. Madrid, CIS.

DE MIGUEL, Amando (1991): Cien años de urbanidad. Barcelona, Planeta.

DELUMEAU, Jean (1989): El miedo en Occidente. Madrid, Taurus.

DÍAZ PLAJA, Fernando (1974): La sociedad española (desde los orígenes hasta nuestros días). Barcelona, Plaza y Janés.

DIBIE, Pascal (1989): Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres. Barcelona, Gedisa.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1973): Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen. Madrid, Ediciones Istmo.

- (1974): El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias. Madrid, Alianza Universidad.
- (1976): Sociedad y Estado en el siglo XVIII español. Barcelona, Ariel.
- (1989): Crisis y decadencia de la España de los Austrias. Barcelona, Ariel.

DOZY, Reinhart P. (1998): Historia de los musulmanes de España. Las guerras civiles. Cristianos y renegados (vol.I). Madrid, Turner.

DUMONT, Louis (1987): Ensayos sobre el individualismo. Madrid, Alianza.

DUNNING, Eric (1989): "A response to R.J.Robinson's. The Civilizing Process: Some remarks on Elias's social history", Sociology, vol. 23, nº 2, Mayo; pp. 299-307.

DURKHEIM, Émile (1995): La división del trabajo social. Madrid, Akal.

ELIAS, Norbert (1982): La sociedad cortesana. Madrid/Méjico, FCE.

- (1987): El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Madrid/Méjico, FCE.

- (1987a): La soledad de los moribundos. Madrid/Méjico, FCE.
- (1988): Humana Conditio. Barcelona, Península.
- (1989): Sobre el tiempo. Madrid/Méjico, FCE.
- (1990): La sociedad de los individuos. Barcelona, Península.
- (1990a): Compromiso y distanciamiento. Barcelona, Península.
- (1991): Mozart. Sociología de un genio. Barcelona, Península.
- (1994): Teoría del símbolo. Barcelona, Península.
- (1995): Mi trayectoria intelectual. Barcelona, Península.
- (1996): The Germans. Cambridge, Polity Press.
- (1999): Sociología fundamental. Barcelona, Gedisa.
- (2000): La sociedad de los individuos. Barcelona, Península.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992): Deporte y ocio en el proceso de la civilización. Madrid/Méjico, Fondo de Cultura Económica.

ELLIOTT, John.H. (1977): "Phillip IV of Spain. Prisoner of Ceremony" en Dickens, A.G. (ed.): The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800. Londres, Thames and Hudson.

- (1987): "The court of the Spanish Habsburgs: a peculiar institution?" en Mack, Phyllis y Jacob, Margaret C. (eds.): Politics and Culture in early Modern Europe. Cambridge; Cambridge University Press.
- (1991): España y su mundo. 1500-1700. Madrid, Alianza.

ENCISO RECIO, Luis Miguel (2003): "Prólogo" en Enciso Alonso Muñumer, Isabel (coord.): Carlos III y su época. La Monarquía Ilustrada. Barcelona, Carroggio Ediciones.

ESCARPIT, Robert (1971): Sociología de la literatura. Barcelona, Oikos-Tau.

- (et.al.) (1974): Hacia una sociología del hecho literario. Madrid, Edicusa.

ESTEBAN RUIZ, Fernando (2001): El código de la urbanidad en los manuales escolares de la España Contemporánea (1800-1936). Tesis Doctoral inédita. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid.

EWALD, François (1996): "Filosofía de la precaución", L'anne sociologique, vol. 46, nº 2, pp. 382-412. (Traducción de Michele Dufour)

FEATHERSTONE, Mike. (1987): "Norbert Elias and Figural sociology: Some Prefatory Remarks", Theory, Culture and Society, vol.4, núms.2-3, pp. 197-211.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (1983): La sociedad española en el Siglo de Oro. Madrid, Editora Nacional.

- (1990): "El siglo XVI. Economía. Sociedad. Instituciones" en JOVER ZAMORA, José María (dir.) (1990): Historia de España Menéndez Pidal. El siglo XVI. Economía. Sociedad. Instituciones. Tomo XIX. Madrid, Espasa – Calpe.

FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano (1990): La cara oculta de la escuela. Educación y trabajo en el capitalismo. Madrid, Siglo XXI.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio y RUEDA LAFFORD, José Carlos (1997): "La sociedad. Los grupos sociales". Historia de España Menéndez Pidal Vol. XXXIII (Volumen coordinado por Antonio Fernández García. Dirección general de la obra a cargo de José María Jover Zamora). Madrid, Espasa.

FERRER VALLS, Teresa (1991): La práctica escénica cortesana de la época del emperador a la de Felipe III. Londres, Tamesis Books, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

FLANDRIN, Jean Louis (1984): La moral sexual en Occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos. Barcelona, Juan Granica.

FLAQUER, Lluís; GINER, Salvador y MORENO, Luis (1990): "La sociedad española en la encrucijada" en Giner, Salvador (dir.): España. Sociedad y Política. Tomo I. Madrid, Espasa.

FONTANA, Josep (1978): La quiebra de la monarquía absoluta. 1814-1820. Barcelona, Ariel.

- (1979): La crisis del Antiguo Régimen (1808-1823). Barcelona, Crítica.

FOSSIER, Robert (1996): La sociedad medieval. Barcelona, Crítica.

FOUCAULT, Michel (1979): De la gouvernementalité: leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979. Cassette 1: Sécurité, territoire, population. Cassette 2: Naissance de la biopolitique. París, Seuil.

- (1990): Tecnologías del Yo y otros textos afines. Barcelona, Paidós.
- (1991): "La gubernamentalidad" en AA.VV: Espacios de poder. Madrid, La Piqueta.

FOX, Dian (1991): Refiguring the hero. From peasant to noble in Lope de Vega and Calderón. Pennsylvania University Press.

FUSI, Juan Pablo (2000): España. La evolución de la identidad nacional. Madrid, Temas de Hoy.

FUSI, Juan Pablo y PALAFOX, Jordi (1997): España 1808-1936. El desafío de la modernidad. Madrid, Espasa.

FREUD, Sigmund (1970): El malestar en la cultura. Madrid, Alianza Editorial.

GALINO CARRILLO, M<sup>a</sup> Ángeles (1948): Los tratados sobre educación de príncipes (Siglos XVI y XVII). Madrid, CSIC.

GARCÍA, Encarnación y SERNA, Justo (1994): La crisis del Antiguo Régimen y los absolutismos. Madrid, Síntesis.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel (1973): La época medieval. Madrid, Alianza Editorial.

- (1994) : "Las necesidades ineludibles: alimentación, vestido, vivienda" en La época del Gótico en la cultura española (1220-1480). Tomo XVI de Historia de España Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe (Dirigida por José María Jover Zamora. Coordinación de este tomo a cargo de José Ángel García de Cortázar).
- (1994a): "El ritmo del individuo: del nacimiento a la muerte" en La época del Gótico en la cultura española (1220-1480). Tomo XVI de Historia de España Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe (Dirigida por José María Jover Zamora. Coordinación de este tomo a cargo de José Ángel García de Cortázar).

GARCÍA GRÀCIA, Maribel (2003): "El sistema de enseñanza como construcción histórica y social" en Fernández Palomares (coord.): Sociología de la educación. Madrid, Pearson educación.

GARCÍA-NIETO, María Carmen y DONÉZAR, Javier M. (1975): La España de Franco (1939-1973). Bases documentales de la España contemporánea. (vol. XI). Madrid, Guadiana.

GARCÍA PELAYO, Manuel (1946): El estamento de la nobleza en el despotismo ilustrado español. Madrid, Suc. De Rivadeneyra.

GÁRULO, Teresa (1990): "Introducción" en Al-wassa, Muhamad B. Ahmad (1990): El Libro del Brocado. Madrid, Alfaguara.

GASPAR, Sofía (2003): "Consecuencias no intencionales y figuración: una incursión crítica en la obra de Norbert Elias", REIS, 101, Enero-Marzo; pp. 119-148.

GERGEN, Kenneth J. (1992): El Yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo. Barcelona, Paidós.

GIDDENS, Anthony (1995): Transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Oeiras, Celta Editora.

- (1997): Modernidad e identidad del Yo. Barcelona, Península.

GIL NOVALES, Alberto (1986): "Del Antiguo al Nuevo Régimen en España: ensayo de interpretación" en Gil Novales, Alberto: Del Antiguo al Nuevo Régimen en España. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

GINER, Salvador (1997): Sociología. Barcelona, Península.

GODELIER, Maurice (1998): El enigma del Don. Barcelona, Paidós.

GOFFMAN, Erving (1979): Relaciones en público. Microestudios del orden público. Madrid, Alianza.

- (1987): La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires/Madrid, Amorrortu-Murguía.

GOBERNA FALQUE, Juan Ramón (1999): Civilización, historia de una idea. Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico.

GÓMEZ CENTURIÓN, Carlos (1996): "Etiqueta y ceremonial palatino durante el reinado de Felipe V; el reglamento de entradas en 1709 y el acceso a la persona del rey", *Hispania*, LVI (3); pp. 965-1005.

- (2003): *La Corte de Carlos III* en Enciso Alonso Muñumer, Isabel (coord.): Carlos III y su época. La Monarquía Ilustrada. Barcelona, Carroggio Ediciones.

GONZÁLEZ GARCÍA, José María (1994): "Norbert Elias: Literatura y sociología en el proceso de la civilización", *REIS*, nº 65, pp.55-77. [Reimpreso en Lamo de Espinosa, Emilio y Torres Albero (1994): La sociología del conocimiento y de la ciencia. Madrid, Alianza Editorial]

- (1998): Metáforas del poder. Madrid, Alianza.

GOODSON, I.F. (1995): Historia del curriculum. La construcción social de las disciplinas escolares. Barcelona, Pomares Corredor.

GORDON, Colin (1991): "Governmental Rationality" en Burchell, Graham; Gordon, Colin y Miller, Peter (eds.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Londres, Harvester Wheatsheaf.

GOUDSBLOM, Johan (1998): "La teoría de la civilización: crítica y perspectiva" en Weiler, Vera (comp.) (1998): Figuraciones en proceso. Santafé de Bogotá, Fundación social.

GOUBERT, Pierre (1971): El Antiguo Régimen. Buenos Aires, Siglo XXI.

GRACIA, J.E. (1983): "Introducción" en Eiximenis, Francesc (1983b) Com usar bé de beure e menjar: normes morals contingudes en el "Ter del Crestià". Barcelona, Curial

GUEREÑA, Jean Louis (1995): "Ecole et socialisation. Les manuels de civilité à l'usage des écoles primaires en Espagne au XIXe siècle" en Les traités de savoir vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Age à nos jours. Centre de Recherche sur les Littératures Modernes et Contemporaines; Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont Ferrand; pp. 287-304.

- (1996): "Infancia y escolarización" en Borrás Llop, José María (dir.): Historia de la Infancia en la España contemporánea. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, fundación Germán Sánchez Ruipérez.

GUEREÑA, Jean Louis, RUIZ BERRIO, Julio y TIANO FERRER, Alejandro (1994): Historia de la Educación en la España contemporánea. Diez años de investigación. Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, CIDE.

GURIÉVICH, Aron Iakovlevich. (1990): Las categorías de la cultura medieval. Madrid, Taurus.

HEBRARD, J. (1989): "La escolarización de los saberes elementales en la época moderna", Revista de Educación, 288, pp.63-104.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1980): Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Madrid, Alianza Editorial.



HELD, David (1989): Political Theory and Modern State. Stanford, Stanford University Press.

HÉLLER, Hermann (1987): Teoría del Estado. Méjico, FCE.

HENISCH, Bridget Ann (1976): Fast and Feast. Food in Medieval Society. University Park/Londres, The Pennsylvania State University Press.

HERRERO GARCÍA, Miguel (1966): Ideas de los españoles del siglo XVII. Madrid, Gredos.

HERRERO Y RODRÍGUEZ DE MIÑÓN, Miguel (1987): "Reinos y territorios: Un ensayo" en Iglesias, Carmen (coord.) (1987): Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral. Madrid, Eudema.

HIRSCHMANN, Albert O. (1991): Retóricas de la intransigencia. Méjico, Fondo de Cultura Económica.

HUGHES, Jason (1998): "Norbert Elias" en Stones, Rob (ed.) (1998): Key Sociological Thinkers. Londres, McMillan Press.

HUIZINGA, Johan (1978): El otoño de la Edad Media. Madrid, Alianza Editorial

HUNT, L. (1986): "French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm", Journal of Contemporary History, 21, pp. 209-224.

HYNDESS, Barry (1997): Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault. Madrid, Talasa.

INFANTES, Víctor (1999): "La educación, el libro y la lectura" en Historia de España Menéndez Pidal. La cultura del Renacimiento (1480-1580). Tomo XXI. (Dirección general de José María Jover Zamora. Coordinación del tomo a cargo de Víctor García de la Concha). Madrid, Espasa-Calpe.

JARDIN, André. (1988): Alexis de Tocqueville. 1805-1859. Méjico, FCE.

JONSON, Peter (1999): The Philosophy of Manners: A Study of the Little Virtues. Bristol, Thoemmes Press.

JULIÁ, Santos (1989): Historia social/Sociología histórica. Madrid, Siglo XXI Editores.

KANT, Immanuel (2002): Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Madrid, Alianza.

KOCKA, Jürgen (1994): "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", REIS, n° 65, Enero- Marzo; pp. 93-101.

LABISCH, Alfons (1985): "Doctors, workers and the Scientific Cosmology of the Industrial World. The Social Construction of 'Health' and the 'Homo Higienicus'", Journal of Contemporary History, Vol. 20, pp. 599-615.

LACROIX, Michel (1990): De la politesse: essai sur la littérature du savoir-vivre. París, Julliard.

LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2001): "La sociología del siglo XX", REIS, nº 96, Octubre-Diciembre; pp. 21-49.

LASCH, Christopher (1985): "Historical Sociology and the Myth of Maturity", Theory and Society, 14, 705-720.

- (1999): La cultura del narcisismo. Barcelona, Andrés Bello.

LASPALAS PÉREZ, Francisco Javier (1993): La reinvención de la escuela. Cinco estudios sobre la enseñanza elemental durante la Edad Moderna. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

- (1998): "Los códigos sociales de conducta como tema historiográfico", Memoria y Civilización, 1, pp.199-208.

LAYDER, Derek (1986): "Social Reality as Figurations: A Critique of Elia's Conception of Sociological Analysis", Sociology, 20, 3, pp. 367-386.

LE GOFF, Jacques (ed.) (1990): El hombre medieval. Madrid, Alianza Editorial.

- (1999): La civilización del Occidente medieval. Barcelona, Paidós.

LEPENIES, Wolf (1977): "Norbert Elias: An outsider full of unprejudiced insight", New German Critique, 15, Otoño, pp.57-64.

LERENA ALESÓN, Carlos (1986): Escuela, ideología y clases sociales en España. Barcelona, Ariel.

LOURIE, Elena (1966): "A Society Organized for War: Medieval Spain", Past and Present, nº 35, Diciembre.

LUCCHESI BELZANE, Martine (1993): "Un vacío esencial" en Dhoquois, Régine (ed.): La cortesía. La virtud de las apariencias. Madrid, Cátedra.

LUKES, Steven (1975): El individualismo. Barcelona, Península.

LYONS, Albert S. Y PETRUCCELLI, R.Joseph (1984): Historia de la medicina. Barcelona, Ediciones Doyma.

MADERO, Marta (1992): Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV). Madrid, Taurus.

MAGENDIE, Maurice (1993): La politesse mondaine et les théories d l'hônneteté en France au XVIIe siècle. Genève, Slatkine.

MacINTYRE, Alasdair (1987): Tras la virtud. Barcelona, Crítica.

MARAVALL, José Antonio (1972): Estado moderno y mentalidad social (2vol.). Madrid, Revista de Occidente.

- (1973): El mundo social de La Celestina. Madrid, Gredos.
- (1973a): Estudios de historia del pensamiento español. (Serie I. La Edad Media). Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- (1979): Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid, Siglo XXI.
- (1980): La cultura del Barroco. Barcelona, Ariel.
- (1996): La cultura del Barroco. Barcelona, Ariel.

MARTÍNEZ BLANCO, Antonio (1999): La secularización de la enseñanza. Madrid, Tecnos.

MARTÍNEZ DORADO, Gloria (1993): "La formación del Estado y la acción colectiva en España: 1808-1845", Historia Social, nº 15, Invierno; pp. 101-116.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos (1998): "La España moderna" en Tusell, Javier (dir.) (1998): Historia de España. Madrid, Taurus.

MARURI VILLANUEVA, Ramón (1998): "La sociedad urbana". Historia de España Menéndez Pidal. Vol. XXX (Volumen coordinado por Antonio Morales Moya. Dirección general de la obra a cargo de José María Jover Zamora). Madrid, Espasa.

MAYER, Arno J. (1981): La persistencia del Antiguo Régimen. Madrid, Alianza Editorial

MAYORDOMO, Alejandro (1983): "Bases para el estudio de la formación moral y de la civilidad a través de los textos escolares en la primera mitad del siglo XIX", Historia de la Educación, nº 2, Enero-Diciembre; pp. 55-65.

- (1995): Socialización, educación social y clases populares. Valencia, Universitat de Valencia.

MÉNDEZ, José María (1978): Valores éticos. Madrid, Estudios de Axiología, Bravo Murillo 36.

MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (1986): La España del siglo XIII. Madrid, Real Academia de la Historia.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1969): La España del Cid. Madrid, Espasa-Calpe

MENNELL, Stephen (1987): All manners of food. Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the present. Oxford, Basil Blackwell.

- (1989): Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image. Oxford/Nueva York, Basil Blackwell.

MENNELL, Stephen y GOUDSBLOM, Johan (eds.) (1998): "Introduction" en On civilization, power and knowledge. Chicago/Londres, The University of Chicago Press.

MIENSIÓN-RIGAU, Eric (1993): "La distinción de las élites" en Dhoquois, Régine (1993) (ed.): La cortesía. La virtud de las apariencias. Madrid, Cátedra.

MOLAS RIBALTA, Pere (1993): "El Estado absoluto de los Borbones" en D'auria, Elio y Cassassas, Jordi (coord.) (1993): El Estado moderno en Italia y España. Barcelona, Universitat, D.L.

MONTANDON, Alain (dir.) (1995): Bibliographie des traits de savoir-vivre en Europe du Moyen Age á nos jours. Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

MORALES MOYA, Antonio y DE LUIS MARTÍN, Francisco (1997): "Las mentalidades". Historia de España Menéndez Pidal Vol. XXXIII (Volumen coordinado por Antonio Fernández García. Dirección general de la obra a cargo de José María Jover Zamora). Madrid, Espasa.

MORGAN, Marjorie (1994): Manners, morals and class 1774-1858. Nueva York, Saint Martín Press.

MORREALE, Margherita (1959): Castiglione y Boscán. El ideal cortesano en el Renacimiento español. Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española.

MOUZELIS, Nicos (1993): "On Figurational Sociology", Theory, Culture & Society, Vol. 10, pp. 239-253.

MUCHEMBLED, Robert (1998): La société policee: politique et politesse en France du XVIe au Xxe siècle. París, Seuil.

NADAL, Jordi (1986): La población española (Siglos XVI a XX). Barcelona, Ariel.

- (1991): La población española. (Siglos XVI a XX). Barcelona, Ariel.

NATTA, Marie-Christine (1991): La grandeur sans convictions: essai sur le dandysme. París, Editions du Félin.

NAVAL, Concepción; IRIARTE, Concha y LASPALAS, Javier (2001): En torno a la educación moral y cívica: el caso español. San José de Costa Rica, Promesa Ediciones.

NAVARRO SANDALINAS, Ramón (1990): La enseñanza primaria durante el Franquismo 1936-1975. Barcelona, PPU.

NEGRÍN FAJARDO, Olegario (1987): Educación popular en la España de la segunda mitad del siglo XVIII. Madrid, UNED.

NICHOLLS, Jonathan (1985): The Matter of Courtesy. Medieval Courtesy Books and the Gawain-Poet. Suffolk, D.S.Brewer

O'MALLEY, Pat (1996): "Risk and Responsibility" en Barry, Andrew; Osborne, Thomas y Rose, Nikolas (eds.): Foucault and Political Reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. Londres, UCL Press.

O'MALLEY, Pat, WEIR, Lorna y SHEARING, Clifford (1997): "Governmentality, criticism, politics", Economy and Society, vol. 26, nº 4; pp. 501-507.

OSSOLA, Carlo (1987): Dal "Cortegiano" all "Uomo di mondo": storia de un libro e di un modello sociale. Turín, Einaudi.

OVIDIO (Publio Ovidio Nasón) (1989): Las metamorfosis. Madrid, Espasa-Austral.

PALACIO ATARD, Vicente (1952): Fin de la sociedad española del Antiguo Régimen. Madrid, Ateneo.

PALOMO, María del Pilar (1976): La novela cortesana. (Forma y estructura). Barcelona, Planeta/Universidad de Málaga.

PARAMIO, Ludolfo (1986): "Defensa e ilustración de la sociología histórica", Zona Abierta, 38, Enero- Marzo, pp. 1-18.

PÉREZ BUSTAMANTE, Ciriaco (1979): La España de Felipe III. Historia de España Menéndez Pidal. Vol. XXIV. Madrid, Espasa Calpe.

PÉREZ-RAYÓN ELIZUNDIA, Nora (2000): " 'Gente decente y de buena educación' en el México porfirista. El Manual de Carreño desde la perspectiva de Norbert Elias" en RODRÍGUEZ PIÑA, Javier (coord.) (2000): Ensayos en torno a la sociología histórica. Méjico, Universidad Autónoma Metropolitana.

PÉREZ SAMPER, M<sup>a</sup> de los Ángeles (1998): "La Corte itinerante. Las visitas reales" en Belenguer Cebriá, Ernest (coord.): Felipe II y el Mediterráneo. Vol. III. La Monarquía y los reinos. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

PERISTYANI, John George (comp.) (1968): El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona, Labor.

PERNOT, Camille (1996): La politesse et la philosophie. París, P.U.F.

PERROT, Michelle (2001): "Funciones de la familia" en Àries, Philippe y Duby, Georges (eds.): Historia de la vida privada. (vol.4). Madrid, Taurus.

PESET, Mariano (1986): "Estado Borbónico y monarquía absoluta" en Historia de España. Historia 16. Madrid.

PITT RIVERS, Julian (1968): "Honor y categoría social" en Peristyani, J.G. (comp.) (1968): El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona, Labor.

POCOCK, J.G.A (2002): El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Madrid, Tecnos.

PRESTAGE, Edgar. (1928): Chivalry. A series of Studies to Illustrate its Historical Significance and Civilizing Influence. Nueva York.

PRODI, Paolo (ed.) (1994): Disciplina dell ' anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Bolonia, Il Mulino.

PUELLES BENÍTEZ, Manuel (1991): Educación e ideología en la España contemporánea. Madrid, Labor.

QUERRIEN, Anne. (1979): Trabajos elementales sobre la escuela primaria. Madrid, La Piqueta.

RALLO, Asunción (1984): "Introducción" en Guevara, Antonio de: Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea. Arte de Marear. Madrid, Cátedra.

RAMAGE, Edwin S. (1973): Urbanitas: Ancient Sophistication and Refinement. University of Oklahoma Press.

RAMOS, Ramón (1988): "La civilización como proceso", Revista de Occidente, nº 90, pp. 175-179.

- (1993): "Problemas textuales y metodológicos de la sociología histórica", Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS), 63, Julio-Septiembre, pp. 7-28.
- (1994): "Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias", REIS, 65, Enero-Marzo, pp. 27-53.
- (1995): "En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia", Política y Sociedad, 18, Enero-Abril, 1995, pp. 29-44.

RAPPING, Elayne (1996): The Culture of Recovery. Making Sense of the Self-Help Movement in Women's Lives. Boston, Beacon Press.

REVEL, Jacques (2001): "Los usos de la civilidad" en (vol. III) de ARIES, Phillipe y DUBY, Georges (2001): Historia de la vida privada. (5 vol.). Madrid, Taurus.

RIEFF, Philip (1966): The Triumph of the Therapeutic. Middlesex, Penguin.

RINGROSE, David (1994): "Madrid, capital imperial 1561-1833" en Juliá, Santos; Ringrose, David y Segura, Cristina: Madrid. Historia de una capital. Madrid, Alianza.

ROBINSON, R.J (1987): "The Civilizing Process. Some remarks on Elias's social history", Sociology, vol. 21, nº 1, Febrero; pp. 1-17.

RODRÍGUEZ OCAÑA, Esteban y MOLERO MESA, Jorge (1993): "La cruzada por la salud. Las campañas sanitarias del primer tercio del siglo XX en la construcción de la cultura de la salud" en Montiel, Luis (coord.): La salud en el Estado de bienestar. Madrid, Cuadernos Complutenses de Historia de la Medicina y de la Ciencia.

RODRÍGUEZ PIÑA, Javier (2000): "La sociología histórica: una recapitulación necesaria" en Rodríguez Piña, Javier (ed.) (2000): Ensayos en torno a la sociología histórica. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

RODRÍGUEZ VILLA, Antonio (1913): Etiquetas de la Casa de Austria. Madrid, Jaime Ratés.

RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, Luis (1995): "Estudio preliminar" en Durkheim, Emile (1995): La división del trabajo social. Madrid, Akal.

ROJEK, Chris (1986): "Problems of involvement and detachment in the writings of Norbert Elias", The British Journal of Sociology, vol. XXXVII, nº4, pp. 584-596.

ROMAGNOLI, Daniella (1995): La ville et la cour: des bonnes et des mauvaises manières. París, Fayard.

ROMEO MATEO, Maria Cruz (1993): Entre el orden y la Revolución. La formación de la burguesía liberal en la crisis de la monarquía absoluta (1814-1823). Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert.

ROMERO, José Luis (1987): Estudio de la mentalidad burguesa. Madrid, Alianza.

ROSE, Nikolas (1990): Governing the Soul. The Shaping of the Private Self. Londres, Routledge.

- (1993): "Government, authority and expertise in advanced liberalism", Economy and Society, vol. 22, nº 3, pp. 283-299.
- (1996): "The Death of the Social? Re-figuring the territory of government", Economy and Society, vol. 25, nº 3, pp. 327-356.
- (1997): "El gobierno de las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo", Archipiélago, nº 29, pp. 25-40.

ROSE, Nikolas y MILLER, Peter (1992): "Political Power beyond the State: problematics of government", The British Journal of Sociology, vol. 43, nº 2, pp. 173-205.

ROSEN, Lawrence (1984): Bargaining for Reality. Chicago, University of Chicago Press.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1996): Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid, Alianza.

RUBIÓ i BALAGUER, Jordi (1985): Vida española en la época Gótica. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

RUIZ DE LA PEÑA, José Ignacio (1984): Introducción al estudio de la Edad Media. Madrid, Siglo XXI Editores.

RUIZ RODRIGO, Cándido y PALACIO LIS, Irene (1999): Higienismo, educación ambiental y previsión escolar. Antecedentes y prácticas de Educación Social en España (1900-1936). Valencia, Universitat de Valencia.

SACCONE, Eduardo (1983): "Grazia, Sprezzatura, Afettazione in the Courtier" en Hanning, Robert W. y Rosand, David (eds.): Castiglione: The Ideal and the Real in Renaissance Culture. New Haven y Londres, Yale University Press.

- (1992): Le buone e le cattive maniere: letteratura e galateo nel Cinquecento. Bolonia, Il Mulino.

SCUDIERI RUGGIERI, Jole (1980): Cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna. Módena, S.T.E.M-MUCCHI.

SENDRAIL, Marcel (1983): Historia cultural de la enfermedad. Madrid, Espasa.

SENNET, Richard (1975): Vida urbana e identidad personal. Barcelona, Península.

- (2002): El declive del hombre público. Barcelona, Península.

SERRANO GARCÍA, Rafael (2001): El fin del Antiguo régimen (1808-1868). Cultura y vida cotidiana. Madrid, Síntesis.

SHILS, Bernard Albert (1997): "Civility and Civil Society. Good Manners between persons and concern for the Common Good in Public Affairs" en Grosby, Steven (ed.) (1997): The Virtue of Civility (Selected Essays on Liberalism, Tradition and Civil Society). Indianápolis, Liberty Found.

SIMMEL, Georg (1998): El individuo y la libertad. Ensayos sobre crítica de la cultura. Barcelona, Península.

SIMÓN DÍAZ, José (1973): Bibliografía de la Literatura Hispánica. Madrid, CSIC.

SIMÓN PALMER, M<sup>a</sup> del Carmen (1988): La vida doméstica en Palacio. (Ciclo de conferencias: El Madrid de Carlos III). Madrid, Instituto de Estudios Madrileños del C.S.I.C.

SIMON PALMER, María del Carmen y GUERENÑA, Jean Louis (1995): "Manuels de Civilité Espagnols XVIIIe-XXe siècles" en Montandon, Alain (dir.): Bibliographie des Traites de savoir-vivre en Europe du Moyen Age à nos jours. Clermont Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

SKINNER, Quentin (1985,1986): Los fundamentos del pensamiento político moderno.(2 Vol.). Méjico, Fondo de Cultura Económica.

SKOCPOL, Theda (1984): "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology" En Skocpol, Theda (ed.) (1984): Vision and Method in Sociological History. Cambridge, Cambridge University Press.

SMITH, Denis (1991): The Rise of Historical Sociology. Cambridge, Polity Press

- (2001): Norbert Elias and Modern Social Theory. Londres, Sage Publications.

SOMBART, Werner (1972): El burgués. Madrid, Alianza.

SOPEÑA MONSALVE, Andrés (1994): El Florido Pensil. Memoria de la Escuela Nacionalcatólica. Barcelona, Crítica.

SOUTHERN, Richard William (1984): La formación de la Edad Media. Madrid, Alianza Editorial.

SPIER, Fred (1998): "La teoría del proceso de la civilización de Norbert Elias nuevamente en discusión. Una exploración de la emergente sociología de los



regímenes" en Weiler, Vera (comp.) (1998): Figuraciones en proceso. Santafé de Bogotá, Fundación social.

STANTON, Donna C. (1980): The Aristocrat as Art. A Study of the Hônnete Homme and the Dandy in Seventeenth Century and Nineteenth Century French Literature. Nueva York, Columbia University Press.

STÉFANO, Luciana de (1966): La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época. Caracas, Universidad Central de Venezuela; Facultad de Humanidades y Educación; Instituto de Filología "Andrés Bello".

TARRACHA FERREIRA, Maria Ema (1990): "Introdução" en Rodrigues Lobo, Francisco: Corte na Aldeia. Ulisseia.

TEZANOS, José Félix (1990): "Clases sociales" en Giner, Salvador (dir.): España. Sociedad y Política. Madrid, Espasa Calpe.

- (1992): "La estratificación social: desigualdad y jerarquización" en Campo, Salustiano del (ed.): Tratado de Sociología. Madrid, Taurus.

TILLY, Charles (1981): As Sociology Meets History. Nueva York, Academic Press.

- (1992): Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990. Madrid, Alianza.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1994): La democracia en América. Méjico, FCE.

TUSELL, Javier (1998): "Edad Contemporánea" en Tusell, Javier (dir.): Historia de España. Madrid, Taurus.

VALDEÓN BARUQUE, Julio (1996): "La sociedad rural: Los señores" en La Baja Edad Media Peninsular. Siglos XIII al XV. Tomo XII de Historia de España Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe (Dirigida por José María Jover Zamora. Coordinación de este tomo a cargo de Julio Baldeón Baruque y José Luis Martín Rodríguez).

VAN KRIEKEN, Robert (1998): Norbert Elias. Londres/Nueva York, Routledge

VÁLGOMA y DÍAZ VARELA, Dalmiro de la (1958): Norma y ceremonia de las Reinas de la Casa de Austria. Madrid, Editorial Escelier. (Discurso leído ante la Real Academia de Historia el 14 de Diciembre de 1958 con contestación del Excmo. Sr. D. Juan de Contreras, Marqués de Lozoya).

VARELA, Julia (1983): Modos de educación en la España de la Contrarreforma. Madrid, La Piqueta.

- (1985): "Comentario" a Desiderius Erasmus Von Rotterdam, Erasmo de Rotterdam (1985): De la urbanidad en las maneras de los niños. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.

VAREY, J.E. (1984): "The Audience and the Play at Court Spectacles: the Role of the King", Bulletin of Hispanic Studies, LXI, pp. 399-406.

VIGARELLO, Georges (1991): Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Madrid, Alianza.

- (1991a): "El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana" en vol. II de Feher, Michel; Naddaff, Ramona y Tazi, Nadia (ed.): Fragmentos para una historia del cuerpo humano. (3 vol.). Madrid, Taurus.

VILLACORTA BAÑOS, Francisco (1993): Cultura y mentalidades en el siglo XIX. Madrid, Síntesis.

- (1997): "La vida social y sus espacios". Historia de España Menéndez Pidal Vol. XXXIII (Volumen coordinado por Antonio Fernández García. Dirección general de la obra a cargo de José María Jover Zamora). Madrid, Espasa.

VISCEGLIA, Maria Antonietta (1998): "El ceremonial español en Roma en la época de Felipe II" en Belenguer Cebriá, Ernest (coord.): Felipe II y el Mediterráneo. Vol. III. La monarquía y los reinos. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

WEBER, Max (1964): Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Méjico, Fondo de Cultura Económica.

WEHOWSKY, Andreas (1977): "Making Ourselves More Flexible than We Are. Reflections on Norbert Elias", New German Critique, 15, Otoño, pp. 65-80.

WHITE, G. y KIRKPATRICK, John (1985): Person, Self and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies. Berkeley, University of California Press.

WILLOCK, Jörg (1990): "Retórica y Poética. Los fundamentos teóricos de la literatura" en Historia de la Literatura Akal (Vol.III. Renacimiento y Barroco 1400-1700), Madrid, Akal.

WOUTERS, Cas (1986): "Formalization and Informalization. Changing Tension Balances in Civilizing Process", Theory, Culture & Society, 3 (2), pp. 1-18.

- (1987): "Developments in the Behavioural Codes between the Sexes", Theory, Culture & Society, 4, pp. 405-427.
- (1995): "Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century. Part One. The Integration of Social Classes", Journal of Social History, Vol. 29, pp. 107-124.
- (1995a): "Etiquette Books and Emotion Management in the 20<sup>th</sup> Century. Part One. The Integration of the Sexes", Journal of Social History, Vol. 29; pp. 325-340.
- (1998): "Sobre la sociogénesis de una tercera naturaleza en la civilización de las emociones" en WEILER, Vera (comp.) (1998): Figuraciones en proceso. Santafé de Bogotá, Fundación social.

ZAIDMAN, Claude (1993): "Maneras de comportamiento en la mesa" en DHOQUOIS, Régine (1993) (ed.): La cortesía. La virtud de las apariencias. Madrid, Cátedra.

- Diccionarios

COROMINAS, Joan (1984): Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana. Madrid, Gredos.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1979): Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Madrid, Turner. (Reproducción facsímil de la edición de Barcelona: Imp. de S.A. Horta de Impresiones y Ediciones, 1943 preparada por Martín de Riquer, según la impresión de 1611, con las ediciones de 1674.)

GINER, Salvador; LAMO DE ESPINOSA, Emilio y TORRES, Cristóbal (eds.) (1998) : Diccionario de Sociología. Madrid, Alianza.

Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. (22ª edición). Madrid, 2001.

MONTANDON, Alain (dir.) (1995a): Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen Age à nos jours. París, Seuil.